



ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC

AL MOLDOVEI

IV



IAȘI
2004

ANUARUL

MUZEULUI ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei primește articolele dvs. în următoarele condiții:

1. Text de cel mult 25 pagini (inclusiv note, imagini și eventuale anexe), redactat cu **â**, în Times New Roman 12, la un rând – pe dischetă, CD sau e-mail la adresele: **etnomuz2003@yahoo.com; etnomuz@email.ro**;
2. Articolele vor fi însoțite de un rezumat într-o limbă de circulație europeană;
3. Notele vor fi scrise, cu font 10, la subsolul paginii, iar pentru scrierea lor va fi utilizat sistemul european de notare, cu trecerea autorului, a titlului lucrării (italizat), localitatea, editura, anul și pagina;
4. Articolele nepublicate nu se restituie decât la cererea expresă a autorilor;
5. Responsabilitatea asupra conținutului textelor publicate revine exclusiv autorilor.

COMPLEXUL NAȚIONAL MUZEAL „MOLDOVA” IAȘI
MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI

ANUARUL
MUZEULUI ETNOGRAFIC
AL MOLDOVEI
IV

IAȘI – 2004

CONSULTANT ȘTIINȚIFIC

Prof. univ. dr. Ion H. Ciubotaru

REDAȚIA

Vasile Munteanu – redactor coordonator

Marcel Lutic – secretar de redacție

Angelica Olaru

Victor Munteanu

TEHNOREDACTARE

Angelica Olaru

TRADUCERI

Coralia Costăș, Loredana Chiper

Vladina Munteanu, Ana-Maria Cașcaval

Adresa redacției:

Muzeul Etnografic al Moldovei

Bulevardul Ștefan cel Mare și Sfânt, nr., Iași, 700028,

tel. 0232/213296, 0232/213324 int. 144, 123

E-mail: etnomuz2003@yahoo.com; etnomuz@email.ro

ISSN 1583-6819

SUMAR

RESTITUIRI

Petru CARAMAN, <i>Vechiul cântec popular ucrainean despre Ștefan Voievod și problemele lingvistico-etnografice aferente</i> (fragment)	11
--	----

STUDII ȘI MATERIALE

Magdalena ANDREESCU, <i>Aspecte de viață cotidiană și spiritualitate buciunăneană. Târguri, sărbători, ceremoniale</i> ..	97
Varvara BUZILĂ, <i>Frunzarii verzi utilizați în obiceiurile de la începutul verii</i>	123
Silvia CIUBOTARU, <i>Agenți terapeutici în folclorul medical din Moldova</i>	165
Marius Dan DRĂGOI, <i>Ritualul nupțial la Târlișua</i>	185
Cristina GAVRILUȚĂ, <i>Focul – imagine a vieții și a morții</i>	209
Emilia PAVEL, <i>Pasărea, motiv decorativ pe mormântul Mariei de Mangop de la Putna</i>	223
Ion POPESCU-SIRETEANU, <i>Termeni păstorești în limba română: stâna</i>	235

PATRIMONIU – MUZEOGRAFIE

Ovidiu FOCȘA, <i>Un meșteșug dispărut. Olăritul la Curteni – Huși</i> ..	267
Marcel LUTIC, <i>Expunerea instalațiilor tehnice populare în Muzeul Etnografic al Moldovei din Iași. Realități și perspective</i>	277
Victor MUNTEANU, <i>Adăposturi temporare în Podișul Moldovei</i> ...	293

CORESPONDENȚE, DOCUMENTE

Artur GOROVEI, <i>Correspondența cu Ion Chelcea</i>	303
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Izvoade funerare (I)</i>	307
Vasile MUNTEANU, <i>Documentele Atlantidei. Arhiva etnografică a satelor dispărute sub lacul Bicz</i>	323

IN MEMORIAM

Rodica Ropot (Georgeta Podoleanu) 329

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE 333

ABREVIERI 361

TABLE DES MATIERES

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>L'ancienne chanson populaire ukrainienne à propos de Prince Ștefan et les problèmes linguistiques-ethnographiques afférents (fragment)</i>	11
--	----

ETUDES ET MATERIAUX

Magdalena ANDREESCU, <i>Aspects de vie quotidienne et spiritualité de la communauté de Bucium. Foires, fêtes, cérémonies</i>	97
Varvara BUZILĂ, <i>Branches vertes d'arbres utilisées dans les coutumes du début de l'été</i>	123
Silvia CIUBOTARU, <i>Agents thérapeutiques dans le folklore médical de Moldavie</i>	165
Marius Dan DRĂGOI, <i>Le rituel de noces à Târlișua</i>	185
Cristina GAVRILUȚĂ, <i>Le feu – image de la vie et de la mort</i>	209
Emilia PAVEL, <i>L'oiseau, motif décoratif sur la pierre tombale de Marie de Mangop dans l'église de Putna</i>	223
Ion POPESCU-SIRETEANU, <i>Termes roumains spécifiques à l'univers des bergers: la bergerie</i>	235

PATRIMOINE – MUSEOGRAPHIE

Ovidiu FOCȘA, <i>Un metier disparu. La poterie dans la region de Curteni – Huși</i>	267
Marcel LUTIC, <i>L'exposition des installations techniques traditionnelles dans le cadre du Musée Ethnographique de la Moldavie de Iasi. Réalités et perspectives</i>	277
Victor MUNTEANU, <i>Abris temporaires dans le Plateau de la Moldavie</i>	293

CORRESPONDANCES, DOCUMENTS

Artur GOROVEI, <i>Correspondance avec Ion Chelcea</i>	303
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Documents funéraires (I)</i>	307
Vasile MUNTEANU, <i>Les documents de l'Atlantide. L'archive ethnographique des villages disparus sous le lac de Bicaz</i>	323

IN MEMORIAM

Rodica Ropot (Georgeta Podoleanu) 329

COMPTE-RENDUS, PRESENTATIONS, NOTES

BIBLIOGRAPHIQUES 333

ABREVIATIONS 361

TABLE OF CONTENT

RESTITUTIONS

Petru CARAMAN, <i>The Old Folk Ukrainean Song about Prince Ștefan and Related Linguistic-Ethnographic Aspects</i> (fragment)	11
--	----

STUDIES AND MATERIALS

Magdalena ANDREESCU, <i>Aspects of Daily and Spiritual Life of the People in Bucium. Fairs, Feasts, Ceremonies</i>	97
Varvara BUZILĂ, <i>Green Branches of Trees Used in Customs of the Early Summer</i>	123
Silvia CIUBOTARU, <i>Therapeutical Agents Within the Medical Folklore of Moldavia</i>	165
Marius Dan DRĂGOI, <i>Wedding Ritual in Târlișua</i>	185
Cristina GAVRILUȚĂ, <i>The Fire – Image of Life and Death</i>	209
Emilia PAVEL, <i>The Bird, Decorative Motif on the Tombstone of Mary of Mangop in the Church of Putna</i>	223
Ion POPESCU-SIRETEANU, <i>Romanian Terms Specific to the Shepherds' Life: The Sheepfold</i>	235

PATRIMOINE – MUSEOGRAPHIE

Ovidiu FOCȘA, <i>A lost craft. The art of pottery in the area of Curteni-Huși</i>	267
Marcel LUTIC, <i>Exhibiting Peasant Traditional Installations Within the Ethnographic Museum of Moldavia in Iasi. Facts and Perspectives</i>	277
Victor MUNTEANU, <i>Temporary Shelters Within the Moldavian Plateau</i>	293

CORRESPONDENCES, DOCUMENTS

Artur GOROVEI, <i>Correspondence with Ion Checea</i>	303
Lucian-Valeriu LEFTER, <i>Funeral Documents (I)</i>	307
Vasile MUNTEANU, <i>The Atlantide Papers. The Ethnographic Archive of the Villages under the Lake of Bicaz</i>	323

IN MEMORIAM

Rodica Ropot (Georgeta Podoleanu) 329

REVIEWS, PRESENTATIONS, BIBLIOGRAPHIC NOTES 333

ABBREVIATIONS 361

**VECHIUL CÂNTEC POPULAR UCRAINEAN DESPRE
ȘTEFAN VOIEVOD ȘI PROBLEMELE
LINGVISTICO-ETNOGRAFICE AFERENTE
(Fragment)***

Petru CARAMAN

**8. Se datoresc oare slovacismele din cântec culegătorului sau
transmițătorului lui?**

Întrebarea care se pune acum este cea a originii acestor slovacisme în cântecul lui Ștefan Voievod. Dacă nu am ști în mod categoric de la Blahoslav însuși că respectivul produs folcloric i-a fost adus chiar de la Veneția, ar fi foarte natural – după cele mai sus arătate – să deducem că el a fost cules într-o localitate subcarpatică dintr-o regiune cu vreunul din amintitele graiuri slovace de est sau din vecinătatea ei. Căci, în adevăr – precum am relatat deja iar mai departe vom căuta să scoatem și mai în relief – aceste graiuri vin în contact direct cu ținuturile ucrainene, fiind pline de influențele limbii ucrainene. Ne gândim în special la graiul din Spiš și mai mult încă la cel din Šariš. Nu mai puțin însă și limba din regiunile ucraino-carpătice ale extremului vest se resimte de profunde înrăuriri slovace, ceea ce favorizează ipoteza că acest cântec provine din acele părți. Ar mai fi doar de pus în prealabil o altă ipoteză: aceea că Nicodem, transmițătorul indiscutabil al lui, să fi fost slovac de origine și astfel – fără voia lui, pe când îl va fi transcris poate – să fi slovacizat limba cântecului înainte de a-l fi înmănat lui Blahoslav. Dar există date, după care se vede că Nicodem era un foarte bun prieten al lui Blahoslav, deci un om de cultură aleasă. Aceasta reiese în chipul cel mai clar din însuși faptul că Blahoslav își închină gramatica sa cehă chiar acestui personaj. Astfel, precuvântarea ei – unde i se adresează direct lui, ca și cum ar fi o scrisoare către dânsul – e precedată de dedicația: „I.B.P.¹ Charissimo fratri N.S.D.”².

* Volumul urmează să apară, în cursul acestui an, la Editura Universității „Al. I. Cuza” din Iași (Manuscris pregătit pentru tipar de I. H. Ciubotaru).

¹ Inițiala aceasta a fost considerată de către unii comentatori drept prescurtarea titlului de „Presbyter”, ceea ce este o eroare; căci, la data când Blahoslav scria prefața gramaticii – deja terminată – el nu mai era de mult preot. Atunci, era episcop și încă de aproape 13 ani. Aici, P. este inițiala supranumelui „Přerovský” <top. Přerov, care e orașelul natal al autorului, din Moravia. Acest supranume toponimic – al treilea nume al scriitorului nostru – poate fi urmărit documentar foarte de timpuriu. Încă de pe când era student la Wittenberg, el figurează în catalogul („album”) universității, unde, evident – ca și celelalte două nume – are forma latinizată: „Joannes Blasius Przeroviensis” (Cf. Chudoba, Jak přibývalo vědomostí o Janu Blahoslavovi od doby obrozenské – Sb. Blah., p. 7 nota 2). Blahoslav, care prin originea sa era nobil, urmează astfel, tradiția nobiliară de a-și atașa la cele două nume obișnuite (nb. și nfam.), de asemenea supranumele derivat de la toponimul, care denumea proprietatea.

² Blah., *Gram.*, p. XVIII.

Adică: „Joannes Blahoslav Přerovský Charissimo fratri Nicodemo Salutem Dicit”. Așadar, chiar de va fi fost slovac de neam, Nicodem era prin cultură ceh, limba slovacă neexistând ca limbă cultă pe atunci. El putea deci să cehizeze mai degrabă cântecul ucrainean decât să-l slovacizeze. Sau, presupunând că nu se va fi putut înfrâna de-a amesteca în el unele elemente din limba maternă, slovacă, acestea ar fi fost cu mult mai puține, mai ales și pentru motivul că el îl aducea lui Blahoslav cu scopul de a-i servi drept mostră a unei limbi străine. Pe de-altă parte, de-ar fi fost slovac, Nicodem ar fi avut desigur cunoștințe mai clare despre limba ucraineană a poporului vecin cu al său și l-ar fi informat mai precis pe Blahoslav asupra ei. Dar, dacă în adevăr numele indicat de inițiala N. este al lui Nicodem³ și credem că aceasta nu poate fi pus la îndoială⁴, e greu de admis ca el să fi fost slovac de origine și iată pentru ce: Blahoslav îi amintește acelui personaj, în prefață, despre discuțiile lor cu privire la limba cehă, de care le părea rău la amândoi „că e lăsată în părăsire și neîngrijită”⁵. Deci, nu numai că Nicodem cunoștea îndeaproape preocupările lingvistice ale prietenului său, însă, ca și acesta, avea față de limba cehă sentimente pe care numai un ceh putea să le aibă. Mai curând am putea crede că persoana de la care Nicodem avea cântecul era slovac de neam. Dar și acesta, ca s-o culeagă

³ Editorii gramaticii, ei înșiși fac această completare a inițialei N. – la indicele de persoane și lucruri (cf. Blah., *Gram.*, p. 386) – cu titlul de simplă ipoteză, spunând: „se pare”.

⁴ Vreo confirmare documentară explicită, care să ne garanteze în mod absolut sigur justetea acestei identificări, nu există. Totuși, nouă ni se pare exclus ca sub această inițială să se ascundă vreun alt nume adică potrivirea inițialei N. cu cea a lui Nicodem să fie o coincidență cu totul întâmplătoare. În adevăr, în sprijinul unei astfel de identificări, vine – pe lângă menționarea lui Nicodem ca aducător al cântecului ucrainean, în cuprinsul „Gramaticii cehre” – un alt motiv deosebit de pregnant, care-l completează și-l coroborează pe acesta: Nicodem pare a fi fost un distins intelectual al vremii aceleia și totodată o persoană care se bucura de toată încrederea lui Blahoslav. Acesta, ca episcop, l-a însărcinat – în numele comunității religioase a „Fraților Cehi” – cu diferite misiuni oficiale, în calitate de locțiitor al său. Astfel, el a fost trimis în două rânduri la Viena, la cancelaria imperială, cu corespondență importantă, ca s-o înmâneze direct lui Nikolaus Walter von Waltersberg – consilier aulic și secretar al împăratului – care i-a înlesnit chiar o audiență la împărat. Apoi, Nicodem a mers de asemenea Olomouc spre a participa la un sinod împreună cu episcopul catolic al regiunii. (Cf. Gindely, GBBr., Bd. II, 46-50.) J. Jireček – în amintita recenzie la primul tom al revistei ASPH. – merge mai departe cu identificarea personajului respectiv, numindu-l „Nikodem Vacetinský”. (Cf. ČMKČ t. L, 576). El nu ne spune însă pe ce s-a întemeiat, când a atribuit acest nume celui care a adus lui Blahoslav cântecul ucrainean. Potebnja îl numește și el la fel, cu ambele nume, – după Jireček – în studiul său asupra cântecului, apărut în anul următor (Cf. МНП., p. 1, nota).

⁵ Blah., *Gram.*, p. XVIII.

și ca să se intereseze de asemenea produse populare, trebuie să fi fost un om cult și, evident, tot de cultură cehă. Prin urmare, nici într-un asemenea caz, mulțimea slovacismelor din cântecul ucrainean nu și-ar afla explicația cea mai verosimilă. Pe de-altă parte – după cum s-a văzut din examenul acestor slovacisme în comparație cu textele dialectale slovace ale limbii actuale – ele au strâns aderente cu graiurile Slovaciei orientale. Ar trebui deci să conjecturăm nu numai că culegătorul cântecului era un slovac cult ci totodată că el era originar chiar din acele regiuni, și că la înregistrarea acestui produs popular ucrainean, va fi fost stăpânit într-un mod obsedant de graiul său de-acasă... Desigur, prea multe conjecturi și prea complicate! Iată de ce, ipoteza aceasta – sub orice aspect am privi-o – cade.

9. Aspectul lingvistico-etnografic al regiunii probabile, unde trebuie căutată sursa folclorică a cântecului despre Ștefan Voievod

Toate probabilitățile se arată-n favoarea ipotezei că actul culegerii acestui cântec – chiar în forma în care ni s-a păstrat – trebuie raportat la sursa folclorică, cea mai autentică, adică la cea din lumea rurală, de unde a fost înregistrat în chipul cel mai direct cu slovacismelele sale cu tot. Iar terenul folcloric al cântecului nu ar putea fi mai bine plasat decât la interferența marilor influențe slovace cu cele ucrainene, deci undeva în partea cea mai de est a Slovaciei orientale. Tomašivskýj a opinat că acest cântec popular provine dintr-o regiune ucraino-slovacă sau, cel puțin, că acela care l-a dictat culegătorului, era originar dintr-o astfel de regiune⁶. Și este incontestabil că are dreptate. Din vreun sat situat la extremitatea de vest a domeniului etnic ucrainean, învecinat cu slovacii ori – și mai verosimil încă – prezentând chiar amestecul acestor două națiuni și implicit al limbilor lor, de acolo a fost cu siguranță auzit și scris cântecul lui Ștefan Voievod. Limba lui deci, așa cum se înfățișează ea în textul original – cu străinismele ei (din punct de vedere ucrainean) și cu presupusele-i erori – corespunde unei realități dialectale a sec. XVI, care a continuat a exista până-n vremea noastră și care, cu oarecare aproximație, s-ar putea chiar determina geograficește. Un asemenea sat subcarpatic, unde să se fi încrucișat limba ucraineană cu cea slovacă și de unde va fi fost cules cântecul în chestiune, era el situat oare prin vecinătatea sau chiar în interiorul unei regiuni ca Spiš ori Krajna? Sau, poate pe-aproape de Šariš, despre care

⁶ Томашивський Замітка – ЗНТШ. т. LXXX, p. 129, 133.

Stieber afirmă că se resimte cel mai mult de influența ucraineană?⁷. Cu privire la populația primelor două regiuni menționate, G. A. De-Vollan relatează în a. 1885 următoarele:

„Locuitorii Spiș-ului și ai Krajnei reprezintă tranziția către slovaci; însă elementul predominant este aici totuși cel rutenesc”⁸. Dar deosebit de evocative, pentru situația etnografică de la periferia orientală a Slovaciei și în același timp de la periferia extrem occidentală a lumii ucrainene subcarpatice, sunt constatările pe care le face, în a. 1897, lingvistul Olaf Broch în legătură cu o schiță de hartă dialectală prezentată de el:

„Precum era și de așteptat, hotarele dintre două dialecte sau limbi, ale regiunii descrise, nu pot fi reprezentate printr-o simplă linie... În consecință, pe hartă figurează ținuturi, unde în aceleași sate sunt vorbite una lângă alta două limbi, adică teritorii mixte⁹, în care liniile de demarcație se întretaie. În afară deci de teritoriile pur maghiare, pur slovace (dial. „cotak”) și pur ugro-ruse, vom întâlni de asemenea altele cu populația amestecată: maghiară cu slovacă, slovacă cu ucraineană, ucraineană cu maghiară...”¹⁰.

Broch mai relatează apoi existența unor mici insule idiomatice, care se interpun adesea chiar între granițele limbilor slovacă și ucraineană, precum este graiul „sotak” din satul Korumlya și împrejurimile lui¹¹. Iar Stieber notează pe hărțile sale dialectale, referitoare la graiurile din regiunea meridională a Spiș-ului, insule alloglosse – și anume ucrainene, polone și chiar germane – izolate în plin teritoriu de limbă slovacă!¹². Firește într-o astfel de zonă etnografică – unde înrăuirile cele mai directe, de la o masă etnică la alta, se întretes într-un chip atât de complex – bilingvitatea este un fenomen curent, pe care Broch nu omite a-l relatea, informându-ne că „e un fapt cu total obișnuit ca aceeași persoană să stăpânească două limbi...”¹³. Așa stând lucrurile, nu e deloc de mirare că influențele

⁷ Ze stud. – LS, I, p. A 128.

⁸ Cf. Уро – русский нар. Песни, p. 24.

⁹ „Mischgebiete” (cf. Broch, *Studien*, p. 9) sau încă, același termen exprimat perifrastic: „gemischte Sprachgebiete” (*ibidem*, p. 10).

¹⁰ Broch, *Studien*, p. 9-10.

¹¹ *Ibidem*, p. 10.

¹² Cf. Stieber, *Ze stud.* – LS, I, p. A 132. Aceste insule figurează pe toate cele trei hărți dialectale ale lui: A 134, A 135 și A 137.

¹³ Broch, *Studien*, p. 9-10.

reciproce dintre popoarele ce-și dau întâlnire aici și chiar amestecul lor au fost adesea atât de puternice încât au mers până la substituirea de limbi, adică până la desnaționalizare. Astfel, concluzia la care ajunge Broch într-un alt studiu al său, asupra graiului slovac de la Korumlya – după ce-l analizează în special sub aspectul morfologic și fonetic, comparându-l pe de-o parte cu graiul ugro-rus vecin de la est, iar pe de-alta cu cel slovac („cotak”) de la vest – este că: „la origine, limba slovacilor (Sotaken) de la Korumlya a luat naștere dintr-un dialect ugro-rus sub influența limbii slovace de est”¹⁴. Și continuă el, raportându-se la grupul de sate cu graiul respectiv notate pe harta sa dialectală: „Așadar, în aceste sate, limba slovacă de est s-a întins peste un fond ugro-rus, care încă se mai întrezărește”¹⁵. De aceea, zona cea mai răsăriteană a Slovaciei este întrucâtva cu drept cuvânt numită de Broch „loc al descompunerii și al disoluției popoarelor ca și a limbilor”¹⁶.

Etnograful ucrainean Hnatük, în lucrarea sa „Словаки чи Русини?”¹⁷ – ocupându-se de naționalitatea enclavei nord-slavice din Bačka și Srijem (Iugoslavia septentrională), colonizată aici pe la jumătatea sec. XVIII, cu privire la care susține pe bază de materiale documentare, etnografico-istorice și lingvistice, că e alcătuită din ucrainenii – se ocupă totodată, în mod logic, și de ucrainenii carpatici cei mai din vest, dinspre Slovacia, de unde provine menționata enclavă. Punându-și și referitor la aceștia aceeași întrebare formulată în titlul lucrării sale, Hnatük – deși nu poate să nu recunoască puternica influență slovacă asupra limbii, obiceiurilor și portului lor – conchide totuși că în anumite regiuni slovace periferice ca Spiš, Šariš, Zemplin, elementul ucrainean s-a păstrat destul de distinct, fiind de asemenea conștient de naționalitatea sa. Dar tot Hnatük spune că „numărul slovacilor greco-catolici e greu să-l indicăm, deoarece nu știm pân-acum unde se sfârșesc slovacii și unde încep ucrainenii (Rusyny), cu deosebire în acele localități care au populație amestecată....”¹⁸.

¹⁴ Broch, *Weitere Studien*, p. 100.

¹⁵ Broch, *ibidem*.

¹⁶ „Stätte der Zerlegung und Auflösung von Völkerschaften wie Sprachen”, Broch, *Studien*, p. 3.

¹⁷ Cf. ЗНТІІІ. т. XLII, p. 1-81.

¹⁸ Гнатюк, Словаки чи Русини? – ЗНТІІІ. т. XLII, p. 63. Hnatük e de părere însă că numărul acestor slovaci n-ar fi așa de însemnat, precum crede A. Šembera. (Cf. *ibidem*).

Apoi, însuși Hnatük afirmă, în ce privește limba locuitorilor de pe teritoriul în litigiu („*снупна мерупорія*”) că „în multe locuri ea este curat ucraineană; dar în multe altele, e mai mult sau mai puțin slovacizată”¹⁹. Pe de-altă parte însă, după părerea lui, „analiza celui mai slovacizat dialect arată totuși baza lui ucraineană...”²⁰. Dar independent de răspunsul ce s-ar da la întrebarea pusă de Hnatük – căci părerile sunt împărțite – fapt cert este că avem a face aici cu o controversă foarte serioasă. În adevăr, influențele au fost și sunt și acum puternice atât dintr-o parte, cât și din cealaltă: ucraineni, infiltrați pe teritoriul de limbă slovacă, s-au slovacizat până la deznaționalizarea lor totală; dar și un număr însemnat de slovaci au fost deznaționalizați de ucraineni. Cum până azi există regiuni și chiar localități cu populație amestecată, acest proces de infiltrație reciprocă n-a încetat încă. Deși încetinit și mult slăbit – datorită conștiinței naționale tot mai dezvoltate a locuitorilor, dirijată oficial de autoritățile de stat și de școală – el continuă totuși pe unele din căile tradiționale mai puțin controlate, oricât de imperceptibil ni s-ar arăta dacă l-am judeca după aparențe.

Din cele mai sus relatate, ne putem face o idee clară de asemenea asupra situației acestor regiuni de încrucișări etnografice într-un trecut mai îndepărtat. Astfel, raportând imaginea contemporană a ei la sec. XVI – când granițe politice aproape nu existau aici, iar cele de natură etnică nu contau pentru nimeni – putem deduce, credem, că pe atunci procesul de interpătrunderi, lingvistice pe de-o parte și etnografice pe de-alta, la care se referă slavistul norvegian Broch și etnograful Hnatük, nu numai că avea aici loc deja de mai multe secole, dar că el se afla pe vremea lui Blahoslav în plină efervescență, dacă nu chiar în cursul celei mai active desfășurări a lui.

10. Ipoteza lui Tomašivskýj cu privire la Veneția slovacă.

Am prezentat mai sus aria aproximativă, pe unde trebuie căutată localitatea din care a fost cules cântecul lui Ștefan Voievod – arie cu caracterul specific de răspântie a popoarelor, în sec. XVI ca și astăzi. Ea se impune prin însăși logica unei întregi serii de fapte de limbă, pe care le conține acest cântec și pe care le-am analizat anterior. Dar, în

¹⁹ *Ibidem*, p. 80.

²⁰ *Ibidem*.

gramatica lui Blahoslav – precum s-a văzut – stă scris foarte precis, chiar în titlul pus deasupra cântecului, că acesta i-a fost adus de la Veneția. Apoi, în vremea noastră, toți cercetătorii cântecului până la Tomašivskyj – când și-au pus problema originii lui – au luat „ad litteram” informația lui Blahoslav. Cel dintâi dintre ei, Kovalskyj, se exprimase astfel: „Titlul acestui cântec ne spune clar că, un anume Nicodem pe când se afla în orașul comercial Veneția, a auzit acest cântecel și trebuie să-i fi plăcut de vreme ce îl aduce cu sine, ca pe o curiozitate, în Moravia”²¹.

Mai târziu, Hasdeu²², Potebnja²³ și Franko²⁴ – în primele lor studii – au crezut la fel. Nici unul din ei n-a pus la-ndoială veracitatea celor afirmate de către Blahoslav. Nimănui nu i-a trecut măcar prin minte că ar fi putut să fie altfel. Acceptând-o însă, ei nu și-au pus în chip serios întrebarea: cum putuse ajunge cântecul ucrainean, în sec. XVI, tocmai la Veneția? O peregrinare atât de lungă – deși ar fi mai greu de explicat și ar complica chestiunea – nu ar fi fost totuși imposibil de imaginat. Evident, nimeni nu s-a putut gândi la o răspândire lentă – pe obișnuita cale orală – a cântecului, care, trecând de la un popor slav la altul vecin, ar fi ajuns astfel până pe litoralul adriatic, așa cum se-ntâmplă cu atâtea cântece populare sau numai cu anumite motive folclorice. O asemenea presupunere este cu totul exclusă, deoarece într-un caz ca acesta cântecul lui Ștefan Voievod ar fi ajuns la Veneția italică în limba croată sau slovenă iar nu în cea ucraineană. Purtătorul respectivului cântec ar fi trebuit deci să fie, în mod necesar, un ins răzleț sau, precum credea Hasdeu, chiar o mică ceată, care să se fi expatriat din Ucraina prin cine știe ce împrejurare acolo. Poate niște lăutari rătăcitori dintre așa-numiții „kobzari”²⁵, care-și acompaniau cântecul cu instrumentul de coarde „kobza” și ai căror

²¹ Cf. От. Сб. поч. IV ч. XLII, 165.

²² „Col. Tr.”, an. I (1870), nr. 21, p. 4, nota 1; *ibidem*, an. IV (1873), nr. 12, p. 227 (cf. și Esarcu, *Ștefanu cellu Mare*, p. 14).

²³ МНП., p. 4.

²⁴ Cf. câteva locuri, unde el vorbește cu toată convingerea despre proveniența venețiană a cântecului: Срудії – ЗНТШ. т. LXXV (1907), p. 23 (de 2 ori) și p. 27.

²⁵ Anume întrebuițăm aici acest termen folcloric – și numai pe acesta – pentru lăutarii-cântăreți ai vechii Ucraine, iar nu și termenii „lirnyki” sau „bandurysti”, dat fiind că aceștia s-au format destul de târziu, întrucât instrumentele de origine occidentală „lira” și „bandura”, de la ale căror nume derivă, au devenit populare la ucraineni de-abia după sec. XVI. Cf. Ф. Колесса, Ритм. Укр. – ЗНТШ. т. LXXI, p. 57-58 și nota 1, p. 57.

ultimi descendenți au dăinuit la ucraineni până-n sec. XX? La asemenea cântăreți, par a se fi gândit Franko și înaintașii lui. Hasdeu și-i imaginase chiar cântând pe cheiurile Veneției, pe unde i-ar fi întâlnit Nicodem...²⁶.

Despre „guslarii” sârbo-croați, știm că, încă de pe la-nceputul sec. XV, au ajuns până-n Polonia, unde erau ascultați nu numai de popor, ci la curtea regală chiar²⁷. Știri privitoare la dâșii aflăm, la poloni, până prin sec. XVII²⁸. Ba, suntem informați că ei au străbătut, tot pe atunci, și drumurile Ucrainei²⁹. Nici o sursă istorică însă nu ne face cunoscut că și trubadurii populari ucraineni ar fi peregrinat înspre sud până la Marea Adriatică. Și totuși localizarea din manuscrisul operei lui Blahoslav a părut, în epoca noastră – timp de-o jumătate de secol – ca fiind lipsită de orice echivoc, ca o afirmație cu caracter categoric. La adăpostul autorității scriitorului, ea se impusese ca o dogmă, care nu se mai cerea discutată și căreia cel mult rămânea să i se găsească o justificare pe calea conjecturii pur imaginare, căci Blahoslav n-a dat nici o lămurire sau măcar o cât de vagă indicație care să ne orienteze just în această privință. Și, într-un asemenea caz – când posibilitatea unei documentări riguroase nu exista – ce altă explicație mai plauzibilă decât cea menționată mai sus s-ar fi putut da unui cântec ucrainean – ba încă excesiv de slovacizat – care fusese ascultat și cules la Veneția? Astfel, chestiunea părea a fi luat înfățișarea unui mister sau mai degrabă a unei enigme, fără șanse de a-și mai găsi vreodată adevărata ei dezlegare. Totuși, cheia acestei enigme a aflat-o Tomašivskýj. El a emis părerea că respectivul cântec popular n-a fost nicidecum adus de pe țărmul Adriaticeii, de la Veneția italiană, ci dintr-o Veneție mult mai apropiată de Blahoslav și anume aflătoare într-o regiune vest-carpatică. Afirmând aceasta, Tomašivskýj ne relatează că în țările slave occidentale există câteva localități care au

²⁶ „Col. Tr.”, an. IV, nr. 12, p. 227 (Esarcu, *Ștefanu cellu Mare*, p. 14-15).

²⁷ În a. 1415, un lăutar sârb cânta la Cracovia, la curtea regelui Władysław Jagiełło și a reginei Jadwiga. Cf. Dr. Br. Drechsler, *Izabr. Nar. Pjesme I* (1908, Zagreb), p. 23-24; Dr. D. Bogdanović, *Izabr. Nar. Pjesme Hrvatske i Srpske*, Zagreb, p. 21.

²⁸ Astfel, într-o poezie tipărită la 1622, poetul polon Miaskowski îl elogiază pe guslarul sârb, descriindu-l admirativ cum cânta cântece eroice despre luptele sârbilor cu turcii. Cf. Drechsler, *op. cit.*, p. 24; Bogdanović, *op. cit.*, p. 21.

²⁹ În a. 1624, un scriitor anonim povestește în „Światowa Roskosz” despre peregrinările cântăreților sârbi prin Polonia, precum și prin ținuturile căzăcești ale Ucrainei. Cf. Drechsler, *ibidem*, Bogdanović, *ibidem*.

un astfel de nume³⁰: una în Polonia (Poznańskie), alta în Boemia, alta în Moravia. Dar ceea ce prezintă o remarcabilă importanță pentru chestiunile care ne preocupă, este faptul că mai există o Veneție – un mic târg de țară – chiar în Slovacia, în imediata vecinătate a ucrainenilor subcarpatici, pe valea râușorului Topla³¹. Tomašivskýj se declară, firește, pentru această din urmă Veneție: de aici va fi fost cules cântecul al cărui erou este Ștefan Voievod³². Slovicii numesc până azi acest târgușor Veneția, („Venecia”³³); iar nu Benátky, precum presupune Tomašivskýj³⁴ și după el Franko³⁵. Ucrainenii subcarpatici îi zic și ei întocmai ca și slovicii Венеція. Cehii însă – și mai ales felul cum îl numesc ei prezintă interes pentru noi în cazul de față – îi

³⁰ Toponimul Veneția, designând modeste așezări rurale – sate și târguri – este cunoscut și-n afară de lumea slavă. Astfel, el e atestat de asemenea la românii din Transilvania, în Țata Oltului, unde există două sate mari, vecine: unul către Olt, numit „Veneția de Jos”; iar altul către munte, „Veneția de Sus”, care s-au dezvoltat din unul și același sat, la origine. Ele sunt anterioare secolului XVII. (Șt. Pașca utilizează, ca izvoare antroponimice, urbarii ale acestor comune din a. 1633. – Cf. cartea sa: *Nume de persoane și nume de animale în Țara Oltului*, Buc. 1936, p. 15.) Existența în Europa (nu știm dacă și în alte continente) a atâtor mici Veneții, al căror nume imită numele celei autentice, ilustrează – în ordine toponimică – un fenomen folcloric deosebit de interesant. El e un reflex al faimei de care s-a bucurat cândva, în lumea rustică chiar, la diferite popoare, minunatul oraș de pe Adriatica, nu atât pentru frumusețea și originalitatea sa, cât pentru calitatea lui de mare și renumit centru comercial, pe vremea când era capitala unei nespuse de înfloritoare republici maritime. E de remarcat că aceste toponime de imitație sunt toate, dop cât se pare, mai vechi decât sec. XVIII, ceea ce înseamnă că au luat naștere înaintea perioadei de decadentă a paterii statului venețian. E o problemă de toponimie demnă de cercetat să se afle căror împrejurări speciale se datorește adoptarea numelui Veneția: a fost el dat numai în baza celor ce se știau exclusiv din auzite? sau, poate, vreunul din colonizatorii satului călătorise pe la Veneția? Sau, adesea, numele acesta – sugerat de pitoreasca poziție a Veneției italiene – va fi fost el atribuit unui sat ce se afla pe malul vreunei ape? în orice caz, acest fenomen folcloric nu este ilustrat numai de toponimul Veneția, ci și de altele care denumesc orașe mari, vestite, precum: Paris, Viena, Berlin, Londra... etc.

³¹ Томаши́вський За́митка – ЗНТІШ, т. LXXX, p. 129-130.

³² *Ibidem*, p. 130.

³³ Putem aduce-n sprijinul afirmației noastre faptul că acest toponim e atestat la slovaci în Brezno, ca nume de uliță. Astfel, A. Hreblay – descriind datina nunții din această localitate – spune că odinioară fetele țineau seamă și de ulițele de unde veneau pețitorii și nu mergeau bucuroase după cei ce locuiau în anumite uliți: „Tak, na pr., devčat’u z Veľkej ulice nechcelo sa vydať sa do *Venecie*, a zas devčat’u z *Venecie* bolo milé keď dostalo pytača z a Veľkej ulice”. – Cf. *Sborník Matice Slovenskej*, IV (Bratislava, 1926), p. 101.

³⁴ За́митка... ЗНТІШ, т. LXXX, p. 130.

³⁵ Студії – ЗНТІШ, т. CX, p. 12.

spuneau, pare-se, în sec. XVI ca și acum, „Benátky”, adică la fel ca localităților omonime din Boemia și Moravia³⁶ și la fel ca Veneției autentice de pe Adriatică³⁷. Localizarea lui Tomašivskýj – nu încapă nici o îndoială – este singura acceptabilă.

11. Convingerea lui Blahoslav cu privire la locul de proveniență al cântecului despre Ștefan Voievod și determinantele acestei convingeri eronate.

a. Veneția italică și slovacii.

Dar credem totuși foarte necesar să supunem unui examen atent părerea lui Blahoslav însuși referitoare la „Benátky”, de unde-i fusese adus cântecul lui Ștefan Voievod, precum și la populația din acea localitate sau din preajma ei, întrucât aici rezidă de fapt sursa erorilor comise de către el, ca și de cei ce i-au comentat opera peste veacuri.

Tomašivskýj nu e sigur la care Veneție s-a gândit învățatul ceh, căci zice el: „poate c-o avea în minte pe cea italiană, poate că pe o alta”. Iar Franko – în a doua sa cercetare asupra cântecului respectiv – până-ntr-atât a fost influențat de studiul lui Tomašivskýj, încât a crezut chiar că Blahoslav știa că locul de origine al acestui cântec este Veneția slovacă! El a trecut astfel, într-un scurt interval de timp de la o extremă la alta.

³⁶ Referitor la localitatea cehă cu numele Benátky, avem o mențiune chiar la Blahoslav, în cuprinsul gramaticii – la cap. „critica scriitorilor” – unde, sub a. 1530, vorbește despre Woldřich Woleský. (Cf. Blah., Gram., p. 285). Aceeași localitate este pomenită și de Gindely, sub a. 1549, vorbind despre „Burggraf von Donin”, care era proprietarul satului Benátky și al moșiei lui („Besitzer von Benatek”). Cf. Gindely, GBBr. I, p. 345. Sub același an, ne relatează tot Gindely trimiterea unui tânăr „Johann von Benatek” la Königsberg, pentru studii superioare, de către comunitatea „Fraților Cehi”. (Cf. *ibidem* I, p. 346.) Nu știm dacă e vorba de una și aceeași localitate cehă; s-ar putea ca în ultimul pasaj citat să avem a face cu Benátky din Moravia. În orice caz, ținând seama de datele timpurii la care este atestat, considerăm ca sigur că acest toponim era deja fixat – în Boemia, ca și-n Moravia – înainte de sec. XVI. Existența respectivului toponim la cehi, sub forma relatată, este însă în același timp o dovadă că nici „Venecia” slovacă nu putea fi numită de ei altfel decât Benátky, adică exact cum numeau și „Venezia” italiană.

³⁷ În afară de cele două locuri de la capitolul dialectelor, Benátky – designând orașul Veneția din Italia – mai figurează în textul „Gramaticii cehe” într-un loc, unde e menționat ca centru de tipărituri al cărților sfinte, paralel cu Praha, Plzeň... În această specială accepțiune, marele centru tipografic european al epocii este indicat mai frecvent – în cursul expunerii gramaticii – sub formă de epitet toponimic derivat de la Benátky pentru a denumi vechea Biblie cehă tipărită la Veneția în a. 1488: „Bibli Benátská” (cf. Blah., Gram., 109, 206, 211) sau „Bibli Benácká” (*Ibidem*, p. 182, 205).

Noi însă suntem de părere că se poate afirma cu toată siguranța că Blahoslav a avut în minte exclusiv Veneția italică. Acest lucru reiese atât din titlul dat cântecului, cât și din alte pasaje ale capitolului care tratează despre dialectele slave. După cum am relatat mai pe larg aiurea – în baza aceluși pasaj, unde se află indicate hotarele aproximative ale dialectului „slowenský” – Blahoslav precizează fără nici un echivoc că popoarele care-l vorbesc se-ntind „tocmai către Veneția până-n Italia”. În urma acestei determinări geografice, încercând și o foarte sumară examinare a acelei limbi necunoscute lui, el își încheie apoi capitolul – în chipul cel mai natural – cu citarea cântecului, care vrea să fie un exemplu viu din acel „dialectus” schițat așa de nebulos. Iar dacă în titlul ce i-a dat, este menționată numai Veneția, fără a mai fi pomenită Italia, e tocmai pentru că aceasta era ceva de sine înțeles, întrucât el vorbise nu cu mult înainte, în modul cel mai clar, despre Veneția italică. E adevărat că, îndată după indicația locului de proveniență a cântecului, „od Benétek”, sunt slovacii: „kdež hojně jest Slowaků...”³⁸, ceea ce ar părea să infirme susținerea noastră. Desigur, situarea geografică a slovacilor la periferia Italiei – precum a înțeles Blahoslav informația primită de la transmițătorii cântecului – a trebuit să-l pună-n mare încurcătură. Căci nu se poate spune că el nu-i cunoștea pe slovaci, vecinii Moraviei, țara sa natală; ba chiar este destul de frecvent vorba despre ei de-a lungul întregii expuneri a gramaticii³⁹. În același timp, el cunoștea și limba lor, referitor la care de asemenea face numeroase mențiuni în diferite capitole ale aceleiași opere și anume stabilește paralelisme sau contraste între ea și limba cehă sau moravă, citând exemple de cuvinte ori fraze⁴⁰. Pare exclusă deci o confuzie a lor cu vreun popor slav meridional. Pe de altă parte, după cum am arătat aiurea, slovacii sunt integrați și ei de către Blahoslav grupului de popoare, care vorbesc dialectul „slowenský”, deși limba lor n-o identifică cu dialectul-tip, ci – conform opiniei sale – ea reprezintă doar una din multele variații ideomatice ale dialectului. Să-l fi făcut oare aceasta să creadă că sub numele „Slowáci”, din informația transmisă de culegătorul cântecului despre Ștefan Voievod, se ascund „Slovenci”? adică să fi identificat numele acestor două popoare, deși – chiar după propria sa relatare – erau deosebite ca grai? I se va fi părut, poate, că cele două „nomina ethnica”

³⁸ Cf. Pl. I.

³⁹ Blah., *Gram.*, p. 26, 147-148, 174, 274, 340, 342, 344, 399.

⁴⁰ *Ibidem*: cf. locurile citate în nota precedentă, unde apare nom. ethn. „Slowáci”; apoi, și altele: p. 250, 285, 320.

nu difereau mult între ele: o simplă variație de sufix! Ba epitetul „slowenský” derivat de la ele e absolut identic până azi în limbile ambelor popoare. Nu cumva acest fapt lingvistic, în special, l-a determinat pe Blahoslav să vadă în slovaci din nota informativă chiar pe slovenii de la Adriatică? Sau, poate, îi va fi considerat el pe acești „Słowáci” de la Veneția italică drept vreo colonie de slovaci emigranți transplantată acolo prin cine știe ce împrejurări necunoscute? E foarte greu de afirmat ceva sigur în această privință, deși prima supoziție mi se pare mai probabilă. Ceea ce credem în afară de îndoială, e că confuzia dintre cele două Veneții și situarea slovacilor la hotarele Italiei nu se poate explica în alt chip decât prin faptul că lui Blahoslav nu i-a fost adus cântecul de către directul său culegător; ci, scris de acesta pe o foaie de hârtie, a trecut prin mai multe mâini. Nicodem e ultimul intermediar, care l-a avut și care l-a dat lui Blahoslav. Acesta l-a primit cu convingerea că cineva, călător prin părțile Adriaticei, l-a adus și că în cele din urmă a ajuns în posesia lui Nicodem. Este eronată deci, după noi, părerea lui Franko, care-l consideră pe Nicodem drept culegătorul însuși al cântecului, chiar de la sursa folclorică⁴¹. Dacă în adevăr s-ar fi întâmplat așa, este evident că el i-ar fi putut da prietenului său informații mai precise asupra locului, ca și asupra locuitorilor și, desigur, chiar asupra limbii cântecului.

În ce privește titlul pus deasupra poeziei populare, noi avem convingerea că, la origine, el nu aparține autorului „Gramaticii cehe”, precum au crezut unii cercetători, printre care Franko se pronunță în chipul cel mai categoric în acest sens, considerând „titlul cântecului, în gramatică, dat evident de către Blahoslav însuși”⁴². În realitate însă, Blahoslav n-a făcut decât să reproducă o însemnare marginală a culegătorului sau, poate, a unuia din transmițători. Acea însemnare va fi sunat aproape întocmai cum o cunoaștem din „Gramatica cehă”, adică: „Piseň Słowenská, od Benátek, kdež hojně jest Słowáků neb Charwátů”⁴³, ceea ce Blahoslav a copiat absolut exact. El s-a mărginit să adauge numai cele trei cuvinte finale – „přinesena od Nikodema”⁴⁴ – nu atât în scopul de a informa pe lector, cât spre a da expresie, prin citarea

⁴¹ „... Nicodem, care a auzit și probabil a și scris cântecul ucrainean despre Ștefan Voievod în Veneția slovacă...”. Cf. Студії... – ЗНТШ. т. CX, p. 12.

⁴² *Ibidem*, p. 13.

⁴³ Cf. Pl. I.

⁴⁴ *Ibidem*.

persoanei, unui sentiment de recunoștință pentru serviciul adus de ea⁴⁵. Aici, e nevoie să precizăm totodată că aceste ultime cuvinte din titlu – singurele pe care noi le considerăm ca aparținând în mod mai cert lui Blahoslav – nu trebuie interpretate în sensul că Nicodem a adus el însuși cântecul de la Veneția, ci doar că el este cel ce i l-a înmănat. În adevăr, localizarea „od Benátek” se raportează exclusiv la „Piseň Słowenská”, nu și la part. perf. pasiv „přinesena” și deci nici la subiectul logic al respectivului verb, care e „Nikodem”. Încă și mai puțin ne e permis să deducem din citatul verb că Nicodem ar fi cules el însuși cântecul, că adică l-ar fi auzit direct din gura subiectului de la sursa folclorică. Participiul „přinesena” nu exprimă în mod clar decât actul transmiterii cântecului. Atât; iar aceasta, fără nici o altă precizare. Dar, lăsând la o parte acest adaos final al lui Blahoslav și raportându-ne numai la partea esențială a notei-titlu – cea cu localizarea cântecului și indicația popoarelor slave de la Veneția – noi credem, prin urmare, că ea avea un anumit sens pentru culegător sau eventual și pentru primul transmițător al foii cu cântecul și cu totul altul pentru autorul „Gramaticii cehe”. Pentru cel ce-a dat lui Nicodem – direct sau indirect – foaia pe care era scris produsul folcloric respectiv, nota mai sus citată însemna: „cântec slovac de la Veneția (din Slovacia), unde sunt mulțime de slovaci...”, ceea ce reflecta realitatea de fapt. Pentru Blahoslav însă – căruia i-a lipsit informația directă de la terenul folclorico-dialectal și care a completat cu imaginația sa de slavist această lipsă – ea însemna: „cântec slovenesc de la Veneția (din Italia) ...” Odată făcută mintal această falsă localizare, concluziile au urmat și ele după logica iluzorie a aparențelor.

Dacă Blahoslav ar fi știut că poezia populară primită prin Nicodem provine din Slovacia, ar fi fost desigur și mai izbit de mulțimea slovacismelor din ea, ceea ce l-ar fi tentat, poate, să identifice graiul ei cu limba slovacă. Dar, că pentru el l „piseň słowenská” n-a însemnat nicidecum „cântec slovac”, ci „slovenesc” adică în „słowenský dialectus” – așa cum îl înțelegea el – se vede din pasajul imediat precedent titlului cântecului, consacrat în special examinării dialectului „słowenský”. Referindu-se la acest „dialect” în raport cu celelalte „dialecte” slave, Blahoslav dă cititorilor, pentru o sumară

⁴⁵ Ni se pare absolut improbabil ca tot lui Blahoslav să-i aparțină și primele două cuvinte din titlu: „Piseň Słowenská”. În adevăr, ele conțin informația primă și cea mai utilă, pe care orice culegător s-ar fi simțit obligat s-o dea în împrejurarea când avea să transmită cuiva, departe, un produs folcloric de la un popor străin, situat într-o regiune de răspântie etnică, unde veneau în contact mai multe popoare.

orientare, două categorii de informații. Dacă la prima se menține în cadrul pur teoretic, pe plan comparativ, în cea de-a doua, el vrea să treacă chiar pe terenul faptelor de limbă, ilustrând spusele sale anterioare prin exemple concrete. Sub acest al doilea paragraf, este citată și poezia populară. Spre a ne face o idee asupra opiniei confuze a lui Blahoslav despre „słowenský dialectus” și mai ales spre a se vedea că lui nici prin minte nu i-a trecut să prezinte ca slovacă poezia populară care urmează, vom cita paragraful I, care are o deosebită importanță în această chestie:

„E adevărat că acest dialect e greu de-nțeles și nouă cehilor, și polonilor...”⁴⁶. Este evident că, afirmând aceasta, Blahoslav nu s-a putut gândi la limba slovacă, dat fiindcă ea e foarte ușoară de-nțeles cehilor ca și polonilor. Dar el continuă spunând relativ la dialectul „słowenský”: „Are urcări și coborări măiestre în voce – în pronunțare – nu cu totul asemănătoare acestor slovaci, care sunt în Țara Ungurească la granița moravă, dar totuși nici prea deosebite”⁴⁷. De aici, rezultă în chip clar că Blahoslav nu identifică „słowenský dialectus” cu limba slovacă, precum și-a închipuit însuși Jagić⁴⁸ deși constată mari asemănări între amândouă – și în consecință nu identifică nici graiul cântecului popular citat cu limba slovacă, ci cu dialectul „słowenský”, ceea ce, după el, înseamnă cu totul altceva. Din modul cum e redactată partea subliniată de noi, din pasajul ultim citat, s-ar părea să reiasă că Blahoslav credea c-ar mai fi existat și alți slovaci pe aiurea, în afară de cei din Țara Ungurească. Acest loc pare a ne îndreptăți să deducem deci că, prin „słowáci” din titlul cântecului despre Ștefan Voievod, el înțelegea un popor slav meridional situat în nord-estul Adriaticei, deci pe „Slovenci”. Spunând cele mai sus relatate – în paragr. I – Blahoslav are în minte, desigur rezonanța specifică limbii sârbo-croate și poate și pe cea a limbii slovene, pe care le va fi auzit cândva, în călătoria lui spre sud, direct de la persoane aparținând popoarelor respective. Iar într-un asemenea caz, putea vorbi cu toată dreptatea despre marea deosebire dintre „słowenský dialectus” în limbile cehă și polonă; dar, evident, nu și despre asemănarea lui cu limba slovacă! În același timp însă, Blahoslav nu

⁴⁶ „Že jest ten dialektus nesnadný k rozumění i nam Čechům i Polakům owšem”. Cf. Blah., *Gram.*, p. 341.

⁴⁷ „Ma swé trhy a spády w hłahołu mistrné, in pronuntiatione, těmto Słowakům, kteříž w uherské zemi při pomezí Morawském sau ne we všem podobně a však ne příliš neslušně”. *Ibidem*.

⁴⁸ Ист. Слав. Фил., p. 45. (cf. mai sus).

avea mai puțin în vedere mostra de limbă de care dispunea și anume poezia populară considerată de el drept „slowenská” în accepțiunea sa specială. Dacă aceasta conținea destule cuvinte și expresii, pe care el le înțelegea bine – ca unul ce cunoștea limba slovacă – ceea ce-l deruta complet era numărul masiv de elemente ce țineau de limba ucraineană cu totul necunoscută lui Blahoslav. Și, astfel, în timp ce primele l-au determinat să spună că „slowenský dialectus” seamănă într-o măsură apreciabilă cu limba slovacă, ucrainismele au fost socotite de dânsul drept elemente specifice acestui dialect și deci complet diferite de l. slovacă, ceea ce făcea ca dialectul „slowenský” să fie – „greu de-nțeles” cehilor și polonilor. E foarte curios însă că Franco, în a doua sa cercetare despre cântecul lui Ștefan Voievod, și-a putut închipui că Blahoslav înțelegea prin „piseň slowenská” chiar un cântec în limba ucraineană⁴⁹, întorcându-se astfel, la ceea ce – în elanul său patriotic – afirmase cu 56 ani mai înainte Kovalský⁵⁰. Dacă Blahoslav ar fi știut că poezia e ucraineană, el ar fi citat-o firește, la locul unde vorbește despre „ruska řeč” adică, conform orientării sale în dialectologia slavă, la „polský dialectus”!

Dar dacă – pentru cei care, ca Blahoslav, au văzut în Benátky, din nota-titlu, orașul italian – slovacii nu aveau ce căuta la Veneția⁵¹, ne putem întreba la fel de nedumeriți, din punctul de vedere al celor ce aveau în minte localitatea reală, adică pe cea din Slovacia:

– Ce căutau croații acolo, la Veneția slovacă?! Căci în titlul cântecului, îndată după slovaci, urmează croații; ba încă aceștia sunt identificați cu slovacii: „kdež hojně jest Slowáků neb Charwátů”⁵². Cum a

⁴⁹ Франко, Студії... – ЗНТШ. т. CX, p. 13.

⁵⁰ Cf. mai sus.

⁵¹ Astfel Hasdeu, în primul său articol, din 1870 – închipuindu-și că Nicodem a întâlnit din întâmplare, prin Veneția, câțiva „rusneci”, de la care ar fi auzit cântecul lui Ștefan Voievod – afirmase că aceștia „ trăiau printre slovaci și croați, de care au fost totdeauna mulți în Lombardia”. (Cf. „Col. Tr.”, an. I, nr. 21, p. 4, nota 1.) În al doilea articol însă, din 1873 – dându-și seama că slovacii nu pot fi situați geograficește pe Adriatică, alături de croați – Hasdeu îi înlocuiește și pe unii, și pe alții prin termenul general „slavii”, după care adaugă imediat localizarea „din Dalmația”. (Cf. „Col. Tr.”, an. IV, nr. 12, p. 227.) Pasajul respectiv, în prima lui redactare, constituie desigur o eroare, deși o eroare care merge pe linia confuziilor lui Blahoslav. În forma sa rectificată însă, el înseamnă o abatere de la litera originalului. Totuși, o asemenea interpretare a lui Hasdeu este întrucâtva legitimată de convingerea acestuia că Blahoslav făcuse o greșeală inacceptabilă juxtapunându-i pe slovaci croaților și că prin slovacii autorului ceh trebuie înțeleasă tot o seminiție sud-slavică.

⁵² Cf. Pl. I.

putut lua naștere o asemenea confuzie? Nimeni, dintre cei care au studiat până acum cântecul lui Ștefan Voievod și limba lui, nu și-au pus o astfel de întrebare și n-au căutat vreo explicație pentru cele afirmate în citatul titlu. Pentru Blahoslav, evident, croații menționați la Veneția de pe Adriatica erau foarte la locul lor; căci el nu putea vedea într-însii decât una din ramurile acelor „diferiți croați”, despre care spusese anterior ca se-ntindeau „până-n Italia...”⁵³. Dar pe noi ne interesează să știm ce reprezintă realmente acea afirmație din nota informativă pentru culegătorul cântecului popular din Veneția slovacă sau din împrejurimile ei. Este, în adevăr, tot o eroare? Nu cumva corespunde ea unei realități etnografice a vremii? În sec. XVI, exista cu adevărat în Moravia, în imediata vecinătate a Slovaciei, un mic grup etnic cunoscut pe atunci chiar sub numele de „Charvátí”. Sușil, în finalul vestitei sale colecții de cântece morave publică – după un manuscris din sec. XVI aproape contemporan cu Blahoslav, fără a ne indica sursa – patru cântece populare cu melodiile lor, sub titlul: „Mostrá de cântece ale croaților moravieni, din anul 1583, așezați în unele sate de pe lângă Dřínovka sau Drnholka”⁵⁴.

Examinând aceste produse folclorice – deosebit de interesante, nu numai prin respectabila lor vechime, dar și fiindcă provin de la o enclavă etnică străină de pe teritoriul morav, astăzi stinsă sub aspectul lingvistic – remarcăm că limba lor, oricât de moravizată este, își păstrează totuși foarte distinct caracterul ei specific croat cunoscut sub toate aspectele: fonetic⁵⁵, morfologic⁵⁶, lexical⁵⁷ și sintactic⁵⁸.

⁵³ Cf. Blah., *Gram.*, p. 337.

⁵⁴ „Ukázka písní moravských Charvátův, od. 1. 1583 v některých osadách obléže Dřínovce či Drnholce osazených” – Suš., *Mor.*, p. 721.

⁵⁵ Iată, de ex., fonetisme tipic croate: zvezda (cp. č. hvězda), napisano (č. napsano), kad (č. kdy), drag (č. drahý), Bog (č. Boh), križ (č. Kříž), srce (č. srdce)... Cf. materialul folcloric publicat de Sušil, *loc. cit.*, p. 721.

⁵⁶ Formele croate sunt de asemenea foarte manifeste, atât în domeniul declinării, cât și în cel al conjugării – de ex.: něga, miloga, lipoga, jednoga..., sam biv, imam, imala sam, nisam mogla, nisu dali... Cf. Sušil, *ibidem*.

⁵⁷ Relatăm aici, după aceleași texte folclorice din a. 1583, și o serie de cuvinte croate în uz până azi la sârbo-croați, dar care nu există în lexicul ceh: sada (adv.), kod (prep.), tr. (<ter conj.), ljubi (subst.), tuga (subst.)...; apoi, verbe ca: sbatriti, držiti, jiskati, zapriti, iziči... – cf. Sušil, *ibidem*, p. 721.

⁵⁸ Pentru a evidenția specificul croat, în construcția sintactică, cităm aici diferite versuri extrase din aceleași cântece populare: „...Kadbi te, moj ljubi, kadbi te sbatrila, (Veru bi zatobum va Dunaj skočila...” (dintr-un cântec de dragoste – cf. Sušil, *Mor.*, p. 721, sub A, mel. 2358.) sau „Ta zvezda, ta je izišla (Z one strane črne gore...” (dintr-o colindă a stelarilor – cf. *ibidem*, p. 721, sub D).

Dar, demn de toată atenția este faptul că chiar folclorul modern ceho-morav ne conservă amintirea acestor croați. În adevăr, în vechea colecție de „cântece slave” a lui Čelakovský, aflăm o ghicitoare („pohádka”), pe care noi o considerăm drept ecou al unei realități etnografice de odinioară. Iat-o:

„Přišel k nám Charvátek,
měl červený kabátek,
na hlavě strup,
plné břicho krup.
Hádej, co je to?” (Šipek)⁵⁹.

Această ghicitoare, foarte probabil moravă la origine – deși ea va fi fost răspândită și în toată Boemia – prezintă o deosebită importanță nu numai pentru că ne păstrează numele etnic al unei populații dispărute azi în masa ceho-moravă, dar, în același timp, pentru faptul că, în forma el alegorică, descoperim caracterele esențiale ale costumului prin care acea populație se distingea, tranșant de portul autohtonilor. Două par a fi fost acele caractere:

1. haina roșie, pe care-o purtau ei pe deasupra și care trebuie să fi fost cu totul deosebită de cea a moravienilor și cehilor, mai ales prin culoarea ei;

2. cușma pe care-o purtau pe cap și care, în comparație cu cea general răspândită la autohtoni, trebuie să fi frapat printr-o formă specială și prin dimensiunile-i foarte reduse.

Asemenea trăsături izbitoare ale portului au făcut ca moravienii și cehii să-i vadă pe „Charváti” izolați în mijlocul lor, sub aspectul de caricatură, pe care-l oferea imaginea fructului copt al măceșului. Dacă, în ghicitoare, acest nomen ethnicum apare sub formă diminutivală, faptul ni-l explicăm prin aceea că imaginea miniaturală a fructului, care-l reprezintă pe croat, impunea – ca ceva absolut necesar pentru tehnica genului folcloric respectiv – să se sugereze, într-un astfel de mod, că e vorba de un croat mai mititel, de un pui de croat.

Credem că interpretarea, pe care-o dăm noi acestui produs folcloric, corespunde în adevăr unei vechi realități etnografice, surprinsă

⁵⁹ „A venit la noi un pui croat:
avea hăinuță roșie,
pe cap avea cușmuliță,
iar pânțele-i era plin cu crupe.

Ghici ce-i asta?” (Măceșa). Cf. Čelakovský, SNP, p. 164, nr. 2 (ed. Princeps – anul 1822: t. I, p. 227).

de observația populară în însuși specificul ei. Ea ne evocă portul, dominat de culoarea roșie, pe care noi l-am întâlnit în Croația actuală și anume la croații din Dalmația, într-o călătorie făcută prin această regiune. Pe de-altă parte, se știe că ghicitorile au adesea o vechime mare. Ele reprezintă un gen aproape definitiv încheiat. Azi, propriu-zis, nu se mai creează ghicitori în popor; ci sunt mereu reproduse din stocul vechi sau cel mult – când se prelucrează, în sensul actualizării, clișeele tradiționale – avem a face mai degrabă cu imitații servile, unde contribuția nouă este de importanță cu totul minoră. Stereotipia formei ghicitorilor este ea însăși simptomul unui arhaism de prim ordin. Ne credem îndreptățiți deci să raportăm nașterea citatei ghicitori cehe la o dată care se situează în trecut, cu cel puțin o jumătate de mileniu înainte de momentul actual, adică în perioada când grupul etnografic în chestiune – izolat în masa ceho-moravă – era încă destul de însemnat ca număr, spre a fi fost cunoscut tuturor. Evident, „Charvátek” din ghicitoarea cehe nu poate fi sub nici un motiv raportat la croații din sud, din marea Croație, pe care poporul – mai ales în trecutul îndepărtat – n-avea de unde să-i cunoască așa de bine. Citata ghicitoare oglindește așadar pe croații, care se aflau chiar în mijlocul moravienilor, conviețuind cu dâșii.

Dar tradiția unor croați prin părțile periferice ale Slaviei occidentale s-a mai păstrat, pân-aproape de vremea noastră, și sub o altă formă; ba încă, raportându-se la o însemnată ramură dialectală de pe teritoriul de limbă polonă, deci mult mai la răsărit de locurile unde au fost semnalati de Sușil. Astfel, Kazimierz Władysław Wojcicki își intitulează faimoasa lui culegere de cântece populare, apărută la Varșovia în a. 1836: *Pieśni ludu Biało-Chrobatów, Mazurów i Rusi z nad Bugu* (t. I-II)⁶⁰, punând deci în frunte populația polonă din sud-vestul țării, pe care el o numește „Croații Albi”. I se spunea, realmente, în popor acestui grup dialectal „Biało-Chrobaty”, adică avem a face cu o terminologie etnografică autentică? sau cu una de tipul arhaizant, de proveniență livrescă, transmisă pe calea literaturii istorice, care la rândul ei a puizat-o din cronici și documente? Credem că ultima supoziție este cea mai verosimilă, deși – firește – nu-i negăm nicidecum acestei terminologii, la origine, legătura cu substratul etnografic real. De vreme

⁶⁰ *Cântecele poporului croaților-albi, ale mazurilor și al ucrainenilor de pe Bug*. E una din colecțiile fundamentale ale epocii, care reprezintă prima etapă a curentului folcloric la poloni.

ce tradiția croaților s-a menținut, la slavii occidentali, până-n plin sec. XIX, e foarte probabil că încă în sec. XVI ei vor fi constituit un grup destul de numeros și vor fi locuit o suprafață mai mare decât cea a satelor indicate de Sușil în Moravia, întinzându-se și mai spre est, dincolo de hotarele ei. Cum se explică prezența acelor croați acolo? Nu credem c-ar fi vorba de o colonizare sudică de pe la sfârșitul evului mediu, măcar că trăsăturile caracteristice ale limbii croate erau, la acei locuitori ai Moraviei secolului XVI, așa de bine conservate. Nu cunoaștem ce împrejurări istorice ar fi putut prileji o asemenea strămutare de populație la atâta depărtare. De aceea, mai logic ni se pare să o raportăm la o dată cu mult mai veche.. Această insulă etnică, izolată în regiunea slavă de răscruce, unde veneau în contact patru popoare – moravii, slovacia, ucrainenii vest-carpatici și polonii – care o înconjurau, noi o considerăm drept o epavă a ultimilor croați trecuți pe acolo pe timpul mării migrații, când ei peregrinau spre Peninsula Balcanică. Împrejurările, care-i vor fi determinat pe acei croați să se rupă de grosul populației de conaționali migrate către sud și să se statornicească în această regiune a Carpaților vestici, rămân învăluite în cel mai nepătruns mister.

În ceea ce-l privește pe gramaticul Blahoslav, nouă ni se pare inadmisibil să ne închipuim că el – moravian cum era – nu a avut cunoștință despre acești croați din Moravia. Ba, credem chiar că, la determinarea grupului dialectal „słowenský” – care începe, dinspre nord, cu Țara Ungurească – el include aici și enclava etnografică respectivă, sub indicația generală și vagă de „modul de a vorbi al diferiților croați”⁶¹. Cu toate acestea însă, Blahoslav nu s-a putut gândi că nota informativă din foaia cu cântecul lui Ștefan Voievod se referă la dâșii, deoarece nimeni nu i-a atras atenția asupra acestui fapt. Identificând localitatea cu Veneția italiană, el a identificat de asemenea, în modul cel mai logic, și pe acești croați cu cei de la Adriatica, precum și „píseň slowenská” cu un cântec sud-slavic. Astfel, croații din Moravia – ale căror mici și probabil împrăștiute așezări se întindeau, pare-se, până-n Slovacia pe-aproape de localitatea „Venecia” – i-au provocat lui Blahoslav o și mai mare confuzie. Cât despre autorul notei marginale, de pe foaia cu cântecul – fie c-a fost însuși culegătorul, precum e cel mai verosimil; fie că unul din transmițători – el a consemnat deci un fapt etnografic real: prezența unei populații de croați în localitatea de

⁶¹ Blah., *Gram.*, p. 337.

unde a fost cules presupusul cântec slovac, sau în imediata lui vecinătate. Culegătorul însă, deși aflându-se la sursa folclorică și chiar pe terenul etnografic la care se referea în notița sa informativă – n-a fost scutit nici el de erori. Prima este aceea de a fi considerat cântecul drept „slovac” („piseň slowenská”) din pricina marelui număr de slovacisme din graiul său; e o greșeală prin exagerare și anume prin rolul decisiv atribuit unor elemente lingvistice de ordin secundar; dar aceste elemente existau în realitate. A doua eroare este aceea de a fi crezut că – „Charwáti” din preajma Venetiei slovace sunt și ei tot un fel de slovaci. În adevăr, el îi identifică, spunând: „slovaci sau croați”⁶². Ambele erori se datoresc în special faptului că informatorul lui Blaboslav era moravian sau ceh. Și cu drept cuvânt: căci, presupunând că era slovac, acesta n-ar fi putut confunda pe conașionalii săi cu Croații, care aveau alt grai și alt port; de asemenea, el ș-ar fi dat seama – în ciuda abundenței elementelor slovace – că limba poeziei nu era totuși limba lui. Un informator neslovac însă putea ușor să extindă unele aspecte slovace parțiale asupra limbii cântecului în întregul său și să aibă iluzia că-i slovacă. Tot așa, pentru unul ca acesta, simplul raport de vecinătate sau chiar de amestec a două colectivități etnice diferite, necunoscute bine lui, putea fi prilej de identificare a lor.

O eroare bizară, pe care o face Franko în al doilea studiu al său, în legătură cu acești „Charwáti”, este aceea de a fi crezut că, prin respectivul nume etnic, Blaboslav îi designa chiar pe ucrainenii subcarpatici. Astfel, în nota-titlu a cântecului, el a văzut un loc de o mare importanță pentru istoria Ucrainei, o adevărată descoperire. Căci, spune Franko: „Titlul cântecului din gramatică... cuprinde-n el o mărturie istorică foarte prețioasă, care n-a fost luată’n seamă pân-acum...”⁶³. Apoi, identificându-i pe „Charwáti” cu ucrainenii, ajunge la o afirmație pur fantasmagorică: „vom avea, în citatele cuvinte ale lui Blaboslav, importanta mărturie istorică că ucrainenii⁶⁴ din Ungaria erau numiți, încă pe la jumătatea sec. XVI, croați”⁶⁵ (sic). După aceea, raportându-se la perioada începuturilor istoriei Ucrainei, pune-n legătură titlul cântecul ucrainean din „Gramatica cehă” cu expediția lui Vladimir cel Mare împotriva croaților, despre care vorbește cronica lui Nestor, sub a.

⁶² „Słowáků neb Charwátů”, cf. Pl. I.

⁶³ Франко, Студії... – ЗНТШ., т. CX, 13.

⁶⁴ „Русини”, cum îi numește Franko cu termenul etnografic curent până azi în popor.

⁶⁵ Франко, *op. cit.*, p. 13.

992⁶⁶. Acest eveniment istoric însă nu-i privește nicidecum pe strămoșii actualilor ucraineni subcarpatici din fosta Austro-Ungarie, – ceea ce ar fi însemnat să avem a face cu o expediție a unei ramuri ucrainene, nord-estice, contra alteia de același neam din extremul sud-vest⁶⁷ – ci el trebuie raportat la strămoșii acelei epave croate din sec. XVI, care, pe la sfârșitul sec. X erau desigur mult mai numeroși și reprezentau o individualitate etnică foarte distinctă, cu organizația ei proprie, capabilă să ducă război în contra altor triburi slave. Restabilim deci faptul că croații din gramatica lui Blahoslav – de la locul în chestiune – nu sunt o pură fantezie a autorului informației, ci au existat realmente și că acești croați autentici nu pot fi confundați nici cu ucrainenii, nici slovacia sau cu vreun alt neam slav, Prin urmare, dacă titlul cântecului despre Ștefan Voievod din „Gramatica cehă” prezintă în adevăr o deosebită însemnătate etnografico-istorică – ceea ce nu poate fi contestat de nimeni – aceasta este pentru că el ne atestă, în sec. XVI, existența unei populații croate prin părțile răsăritene ale Slovaciei.

Am văzut mai sus cum mențiunea croaților din nota-titlu a fost un determinant în plus pentru falsa localizare a toponimului Veneția în Italia. Dar această confuzie de locuri a mai fost înlesnită și de un alt fapt, care merită a fi relevat aici. Blehoslav mai poseda, în însemnările sale, și începutul unei poezii, care era în adevăr croată și o auzise chiar el personal într-o călătorie spre sud. El citează versul inițial al acestei poezii îndată după cântecul lui Ștefan Voievod, spunând mai întâi următoarele: „un alt cântec, asemănător acestuia, pe care l-am auzit în Bazilia la Jeleńe de la croați, are astfel de cuvinte...”⁶⁸. Apoi urmează versul: „Prýliko andelska, hoja me prychyny⁶⁹ ...”⁷⁰.

⁶⁶ Cronicarul face, referitor la croații biruiți de oastea lui Vladimir, doar o scurtă mențiune – mai mult ca o orientare cronologică, pe baza succesiunii faptelor – pe care o pune în fruntea capitoului despre expediția acestui prinț contra pecenegilor, cu lupta-duel de pe țărmul râului Trubež: «въ лѣто сѣ иде владимѣръ на хрватѣ. пришѣдъшю же ѿмоу съ войнѣ хрватѣскыи, се, печенѣзи придоша по оной странѣ отъ соулѣ, владимѣръ же поиде противоу имъ, и сѣрѣте ѿ на трѹбежи на бродѣ... » Cf. Miklosich, *Chronica Nestoris* (cap. XLV), vol. I, p. 74.

⁶⁷ Nu înseamnă că, în principiu, nu socotim așa ceva ca posibil; dar nu e deloc cazul aici.

⁶⁸ „Jiná píseň podobná k této, kterou sem slychal w Bazilii u Jelenia od Charwátů, tato slova w sobě má...” – cf. Pl. II.

⁶⁹ Acest verb e așa de alterat, încât nu putem ști care va fi fost adevărata lui formă și nici sensul just ce trebuie să-i atribuim.

⁷⁰ „Tu cea cu chip de înger, care mă ademenești (?)...” – cf. Pl. II.

Blahoslav nu citează mai mult, fiindcă probabil numai atâta avea însemnat. Acest vers – scris în croata dalmatină – prin care e invocată iubita, asemănată cu un înger, este desigur începutul unei romanțe culte⁷¹ de iubire, așa cum opinează Jagić⁷². Dar nu se vede prin ce poezia respectivă ar fi asemenea cu cântecul lui Ștefan Voievod, căci de limbă sau de conținut nici vorbă nu poate fi! Credem că, afirmând aceasta, Blahoslav nu s-a putut gândi la altceva decât la versificație și anume la metru, care e de 12 silabe cu cezura exact la mijloc, adică tocmai versul-tip din cântecul lui Ștefan. În ce privește localizarea atât de precisă a acestui cântec croat – datorită lui Blahoslav – însuși – pasajul citat, care-o conține, nu e tocmai clar. Filologul ceh zice c-a auzit cântecul la Bazilea? Care Bazilea? Credem că nu poate fi vorba aici decât despre centrul universitar elvețian Basel (Bâle) de pe Rin, celebru pe atunci, unde – precum se știe – adolescentul Blahoslav fusese trimis la studii, dar de unde a trebuit să se-ntoarcă-n patrie după scurt timp din cauză că s-a îmbolnăvit grav⁷³. Să ne-nchipuim că chiar aici a auzit el „de la croați” adică de la studenți croați, veniți ca și dânsul la învățătură superioară și care, în momente de răgaz vor fi cântat cântece în limba lor maternă? Tot ce poate fi mai plauzibil și mai natural. Dar Blahoslav completează localizarea sa cu „la Jeleńe”⁷⁴, care nu mai are nici o legătură directă cu Basel și cu Elveția, decât doar în sensul că acei colegi de studii de la care a ascultat cântecul respectiv erau originari din Jeleńe. Sau trebuie, poate, să interpretăm această localizare în sensul că Blahoslav, în călătoria sa spre Basel, ar fi făcut lungul drum de ocol, trecând el însuși prin acea localitate croată din nordul Adriaticei, în apropiere de orașul Fiume⁷⁵? În eventualitatea primă – singura care mi se pare verosimilă – pasajul în chestiune prezintă o eroare de redacție; el ar fi trebuit să sune: „Jiná píseň... kterou sem slychať w Bazilii od Charwátů z Jelenia...”. În orice caz însă, din citatul pasaj aflăm în toată claritatea că Blahoslav a auzit romanța croată chiar direct din gura unor croați. Versul ei inițial, pe care-l va fi păstrat în însemnările sale – dacă nu-l va fi citat chiar din memorie – a fost, firește, un motiv mai mult de

⁷¹ Metrul și ritmul acestui vers ar putea fi foarte bine și al unui cântec popular; însă comparația iubitei cu un înger, și încă sub formă de invocatie, este tipic cultă.

⁷² Ист. Слав. Фил., p. 45.

⁷³ Cf. Gindely, GBBR. I, p. 365; II, p. 69.

⁷⁴ Cf. Pl. II.

⁷⁵ În Croația există până azi două sate cu acest nume în „županija modruško-riječka”. Cf. RJA IV, 578; Freytag, *Welt-Atlas*, 75 B2.

a-i întări convingerea că și poezia populară despre Ștefan Voievod provenea de prin aceleași ținuturi sud-slavice dinspre Italia, deci de la aceeași croați, care vorbeau, după dânsul, aceeași *slowenská řeč*.

Dar mai există o dovadă, care n-a fost remarcată de nimeni – și aceasta prin caracterul ei categoric, lipsit de orice echivoc, este peremptorie – că Blahoslav era cu totul convins de proveniența cântecului lui Ștefan din Veneția italiană. Iată-o:

Printre vocabulele cehe notate marginal pe fila manuscrisului, terezian, unde se afla cântecul – ca echivalente ale unor cuvinte ucrainene corespunzătoare din cântec – figurează și epitetul „*właská*”⁷⁶, care-l traduce pe „*wołoska*”! Evident, este o traducere greșită, fiindcă „*właská*” însemna atunci, ca și astăzi, „italiană”, iar nu „românească”, precum este în realitate. Just, în limba cehă, epitetul ucrainean ar fi trebuit tradus prin „*valašská*”. Dacă Blahoslav și-ar fi închipuit că-n cântec e vorba de români (Valași), nu încapă nici cea mai mică îndoială că l-ar fi tradus corect pe „*wołoska*”; căci e cu neputință de crezut că tocmai el să fi făcut confuzie între terminologia etnică cehă referitoare la români și cea referitoare la italieni. Așadar, ceea ce-i interesant pentru noi din relatata eroare, este faptul că Blahoslav s-a gândit la o oaste italiană, iar nu românească. Aceasta n-a putut avea loc însă decât numai fiindcă el considera cântecul lui Ștefan Voievod originar din Veneția italică sau din împrejurimile ei. De aici, mai rezultă de asemenea, că adnotatorul, care a însemnat marginal acele glose ce figurează în manuscrisul terezian, este la origine Blahoslav însuși, iar nu culegătorul sau vreunul din transmițători, care – având contact mai direct cu realitatea folclorică a cântecului – nu puteau face o greșeală ca cea semnalată de noi. Iată dar tot firul erorilor lui Blahoslav, precum și substratul acestora. Relatarea lor pune-n lumină și mai bine aceleași erori sau altele derivate din ele, pe care le-au făcut în vremea noastră cercetătorii cântecului popular înregistrat de Blahoslav. S-a văzut clar, credem – din cele de mai sus – că fatala confuzie inițială a celor două Veneții, cea veritabilă de pe Adriatică și cea slavă, a fost făcută de către Blahoslav însuși. Evident, atribuind cântecului origine italo-venețiană, el a fost de cea mai perfectă bună credință, nu a intenționat să-și mistifice cititorii; însă a căzut el însuși victima unei automistificări. Prin urmare, ipoteza lui Tomašivskýj, care identifica localitatea de proveniență a cântecului înregistrat în „Gramatica cehă” cu târgul Veneția, situat la granița etnografică ucraino-slovacă de la

⁷⁶ Cf. această glosă în Pl. I, la stânga textului, pe aceeași linie cu v. V.

poalele Carpaților nord-vestici, corespunde întru totul realității. Autorul ei are meritul deosebit, pe de o parte de a fi pus capăt unui întreg lanț de rătăcirii în ce privește proveniența cântecului; iar pe de-alta, de a fi deschis noi și fructuoase perspective în studiul chestiunilor lingvistice legate de cântecul lui Ștefan Voievod, contribuind cel mai mult la dirijarea lor pe drumul just. Pentru completarea datelor referitoare la această ipoteză, verificată de fapte, ar mai trebui să se cerceteze de asemenea – pe calea mărturiilor documentare, dacă ele vor fi existând – vechimea respectivei localități și în special a numelui „Venecia”. Noi nu ne îndoim însă că toponimul acesta este mai vechi decât jumătatea secolului XVI.

În orice caz, ceea ce credem că rămâne de făcut pe viitor, este studiul graiului din Venecia slovacă și din împrejurimile ei, mai ales pe bază de texte folclorice. Am avea atunci un tablou actual al limbii din chiar acest punct geografic, la care am putea raporta, pentru comparație, graiul vechiului cântec despre Ștefan Voievod, ținând seama – evident – de etapa evolutivă la care ne aflăm azi, față de cea reprezentată de cântec. S-ar desprinde, poate, unele concluzii edificatoare și s-ar înlătura, desigur, anumite erori, care mai persistă încă în legătură cu limba cântecului ce ne preocupă.

b. Versificația cântecului ucrainean despre Ștefan Voievod și reconstrucțiile lui metrice.

Se va înțelege mai bine importanța cântecului lui Ștefan Voievod sub aspectul versificației sale, dacă vom avea în vedere faptul că acest cântec este, la ucraineni, cel mai vechi monument poetic în versuri. În adevăr, el depășește cu mai mult de un deceniu și primele apariții culte de acest gen, care sunt versurile omagiale la stema prințului Ostrožskii, de pe Biblia de la Ostrog din 1581, precum și distihurile lui Andrei Rymša despre lunile anului, cunoscute sub numele de „Хронология” și tipărite la aceeași dată⁷⁷.

În ce privește versificația cântecului lui Ștefan Voievod, avem de remarcat că este departe de a prezenta un aspect perfect. Dimpotrivă, neregularitatea măsurii, ca și cea a ritmului sunt izbitoare. Aceasta, în general, nu ne surprinde când e vorba de o creație populară în versuri și mai ales la unul din popoarele slave orientale, care au conservat forme de vers de un arhaic primitivism, având foarte adesea manifeste aderente cu proza și deci mari libertăți în modul de exprimare ritmic și metric. În

⁷⁷ Cf. Перетц, Ист., лит. Цсл. I, p. 65-66.

cazul de față însă, ne mai explicăm, cu deosebire lipsa de uniformitate a măsurii de la un vers la altul, și prin faptul că aici avem a face cu un cântec auzit și înregistrat în împrejurări cu totul aparte, de către oameni care erau de altă limbă decât cântărețul rural de la sursa folclorică. Astfel, imperfecțiunilor și neregularităților inerente aproape oricărui produs popular, li s-au mai adăugat altele, care se datoresc desigur culegătorului, dacă nu și vreunuia dintre transmițătorii cântecului mai departe, lui Blahoslav. Dar totuși, orice creație folclorică poetico-muzicală își are, și trebuie să aibă, și sub aspectul versificației, unitatea ei. Dacă despre ritmul cântecului lui Ștefan Voievod – ținând seamă că, în ciuda frecvenței necorespondențe dintre accentul ritmic al versului și accentul tonic al cuvântului, muzica atenuează până la dispariție acest neajuns – se poate spune în principiu că el este trohaic; nu e deloc ușor de răspuns la întrebarea: care este metrul acestui cântec? În adevăr, lungimea versurilor sale – precum observa și Franko⁷⁸ – variază într-un mod cu totul neobișnuit. Așa, din numărul total de 21 de versuri ale cântecului, 8 au metrul de 11 silabe⁷⁹ și numai 4 îl au de 12⁸⁰; iar celelalte 9 versuri se repartizează astfel: 3 cu metrul din 7 silabe⁸¹, 1 din 10 silabe⁸², 2 din 13⁸³, 2 din 14⁸⁴ și 1 din 16⁸⁵. Așadar, din acest examen, reiese că versurile care apar cel mai des sunt cele de 11 și de 12 silabe. Mai trebuie însă să avem în vedere și faptul că toate versurile cântecului – chiar și cele mai scurte din ele, cum sunt cele de 7 silabe – au cezură. Cele de 12 și de 10 o au exact la mijloc, reprezentând deci tipurile de versuri: 6+6 și 5+5. Iar celelalte se repartizează în chipul următor: versul de 7 silabe – 4+3; versurile mai lungi decât 12 silabe au chiar două cezuri, dintre care una adesea e secundară: versul de 13 silabe – 6+7⁸⁶, cu cezură secundară după silaba a zecea sau versul cu același metru prezentând schema 7+6⁸⁷, cu

⁷⁸ Cf. Студії... – ЗНТШ. Т. CX, p. 18.

⁷⁹ Cf. v. VI-IX, XII, XVII-XVIII, XX.

⁸⁰ Cf. v. I-II, XIX, XXI. Trebuie să menționăm aici că în toate cele 4 versuri, unde în textul original figurează apelativul „wyjwoda” (cf. v. VIII, XI, XII și XIX), noi l-am considerat – ca și Kovalskyj, Potebnja și Franko – ca având 4 silabe, independent de măsura ce au versurile respective.

⁸¹ Cf. v. III-V,

⁸² Cf. v. XVI.

⁸³ Cf. v. XIII, XV.

⁸⁴ Cf. v. X, XIV.

⁸⁵ Cf. v. XI.

⁸⁶ Cf. v. XIII.

⁸⁷ Cf. v. XV.

cezura secundară după silaba a patra, apoi versul de 14 silabe având schema 4+4+6⁸⁸ sau 5+4+5⁸⁹ și cel de 16 – 6+5+5.

Prin urmare, versurile de 10, 11, 12 și 13 sunt împărțite de cezură, exact sau aproximativ, în doua emistihuri. Și, fiindcă ritmul ideal după care se orientează versul acestui cântec este cel trohaic, înseamnă că la versurile de 11 silabe avem, într-unul din emistihuri un picior necomplet: îi lipsește silaba neaccentuată, ceea ce de altfel e un fenomen curent în versificația populară ca și-n cea cultă. Prin urmare, din punct de vedere metric, nu e nici o deosebire între versurile de 12 și 11 silabe; e vorba, în realitate de unul și același vers de 6 picioare trohaice, complete sau incomplete. Firește, forma perfectă adică cea cu toate picioarele complete o reprezintă versul de 12 silabe. Cele 3 versuri de 7 silabe pot fi considerate, fiecare din ele, de asemenea ca emistihuri de tipul celui din versul de 13 silabe, utilizate ca versuri de sine stătătoare. Vom vedea însă că ele au chiar corespondente metrice între versurile populare slave în general și ucrainene în special. Versul de 10 silabe poate fi raportat genetic și el la cel de 12 dacă se consideră că fiecare emistih a putut pierde câte o silabă neaccentuată. Cât despre versul de 13 silabe, la fel ar putea fi imaginat ca o derivație a aceluiași prototip metric, dacă se admite că-n finalul unuia din emistihuri a apărut o silabă neaccentuată în plus. Astfel, 18 versuri din totalul de 21 ale cântecului ar gravita în jurul schemei metrice ideale de 12 silabe cu cezură la mijloc (6+6). Ar rămânea deci în afară de o explicație logică 3 versuri de o hiperbolică lungime – două cu măsura de 14, iar unul de 16 silabe – versuri foarte probabil defectuoase, care nu vor fi sunat așa pe terenul folcloric, ci vor fi fost alterate sub aspectul metric de către culegător. Acesta va fi contopit – evident, fără să-și dea seama – un vers cu un emistih de la alt vers vecin. Franko credea că o asemenea alterare se datorește faptului că cel ce-a cules cântecul lui Ștefan Voievod nu l-a auzit cântat, ci i-a fost dictat⁹⁰. Nu ni se pare plauzibilă această supoziție. Alterarea s-a putut produce mai degrabă în alt chip, căci ritmul și metrul versurilor sunt perfect perceptibile și ușor controlabile, chiar și atunci când sunt numai recitate sau dictate. Ba încă, mult mai lesne se poate cineva înșela – cu deosebire un străin – asupra ritmului, când ascultă versurile cântându-i-se.

⁸⁸ Cf. v. X.

⁸⁹ Cf. v. XIV.

⁹⁰ Франко, Студії... – ЗНТШ. т. CX, p. 18.

Prin urmare, putem afirma – în ciuda variațiilor și abaterilor constatate – că măsura-tip a versului acestui cântec ucrainean din sec. XVI este de 12 silabe cu cezură mediană, care le împarte în două emistihuri. Primul, care a recunoscut metrul respectiv la cântecul lui Ștefan Voievod și care a încercat, în cadrul comparativ, o legitimare teoretică a lui – raportându-se și la unele efecte atenuante ale muzicii, spre a-i explica anomaliile – a fost Potebnja. Consecvent părerilor exprimate, acest savant – în reconstrucția metrică⁹¹, pe care-o dă cântecului – procedează cu o deosebită prudență, menajând pe cât i-a fost cu putință libertățile, adesea excesive, din textul original. De aceea, el nici nu restabilește pretutindeni versul-tip de 12 silabe; ci – din totalul de 23 de versuri, câte numără reconstrucția sa – îl atribuie la 11, în timp ce 4 au numai 11 silabe, 3 au 13, alte 3 au 7, 1 are 10, iar 1 este lăsat chiar cu 14⁹². Amintim în treacăt că V. Kovalskyj, în articolul său, nu atinsese deloc chestiunea versificației. Dar totuși, el a dat de asemenea o reconstrucție a cântecului în limba ucraineană mai curată⁹³, cu un respect pentru textul folcloric mai mare decât al tuturor succesorilor săi. Judecând după dânsa, s-ar părea că și el avea-n minte, deși foarte vagă, imaginea aceluiași tip de vers. Franko, influențat firește și de Potebnja, se declară, în chipul cel mai categoric pentru lungimea de 12 silabe ca metru originar al versului acestui cântec. Călăuzit de această idee, el dă la interval de 5 ani – în 1907 și 1912 – două reconstrucții ale cântecului lui Ștefan Voievod⁹⁴. Din punct de vedere al versificației, nu avem de remarcat nici o deosebire mai frapantă între reconstrucția I și a II-a, Franko rămânând fidel până la urmă părerii că la baza cântecului, stă metrul dodecasilabic cu ritm trohaic și cezură mediană. Astfel, indiferent de modificările aduse de dânsul cântecului sub aspectul lingvistic și indiferent de faptul că reconstrucția II are două versuri mai mult decât prima, aceste modificări nu afectează decât foarte puțin versificația. Tomašivskyj însă se singularizează față Potebnja și Franko, prin reconstrucția sa, fiindcă – pornind de la realitatea metrică pe care o oferă cântecul ucrainean în redacția Balhoslav, unde măsura de 11 silabe apare în adevăr cel mai frecvent în comparație cu altele – el restabilește pretutindeni, fără excepție, versul trohaic de 11 silabe cu cezura după silaba VI (tipul 6+5)

⁹¹ Потебня, МНП, 2-3.

⁹² Потебня, МНП, 2-3.

⁹³ Cf. От. Сб. рог. IV г. XLII, p. 166-167.

⁹⁴ Франко, Студії... – ЗНТШ., т. LXXV, 31; CX, 19.

sau după silaba V (t. 5+6)⁹⁵. Reiese clar de aici convingerea sa că aceasta era, la origine, aspectul metric al versului, ceea ce și afirmă el de altfel în mod precis în studiul lui. Este nu numai o exagerare, ci de-a dreptul eroare. Căci e neverosimil ca versul de 6 picioare trohaice – într-un cântec alcătuit din peste 20 de asemenea versuri – să apară totdeauna numai sub forma sa incompletă. Reconstrucțiile metrice ale lui Franko merită, fără îndoială, o deosebită atenție. Ambele prezintă, sub aspecte ușor variabile, imaginea desăvârșirii estetice și anume chiar a esteticei folclorice. Era și de așteptat, fiindcă el, ca poet de un talent atât de remarcabil, avea un simț rafinat al ritmului și al metricei. În același timp, el era și folclorist cu studii serioase în acest domeniu, dar mai ales se formase la școala terenului – căci a publicat nu numai interesante studii de folclor, ci și materiale folclorice culese de dânsul, printre care și cântece⁹⁶ – fiind deci familiar cu metrul și ritmul și în general cu muzicalitatea versului popular ucrainean. În plus, el era și originar de la țară. Cunoștea bine – ca unul care le trăise direct la sursă – fonetismul ca și expresiile și turnurile frazei din graiul rural galițian al ținutului Drohobyč. Și totuși, reconstrucțiile metrice ale lui Franko sunt de asemenea defectuoase. Ele păcătuiesc tocmai prin estetismul lor, prin prea marea perfecțiune a ritmului și în special a metrelor. În adevăr, în afară de cele 3 versuri cu măsura de 7 silabe – care au fost lăsate așa cum se găsesc în varianta redacției Blahoslav – toate celelalte versuri ale cântecului, în ambele sale reconstrucții, au metrul de 12 silabe cu cezura la mijloc. După noi, o reconstrucție acceptabilă ar fi fost una cât se poate de moderată, care – admitând măsura de 12 silabe ca metrul-tip al cântecului – ar fi variat lungimile versurilor între 10 și 12 silabe, cu predominanța celor de 11 și 12 silabe. Numai așa am fi avut o imagine mai apropiată de realitatea folclorică, în care – după cum ne-o indică însăși varianta originală – rareori erau complete amândouă emistihurile unui vers: ci, când celui dintâi, când celui de-al doilea îi lipsește silaba finală neaccentuată; iar adesea, chiar ambelor emistihuri simultan le lipsește silaba ultimă. Iată de ce preferăm reconstrucția metrică a lui Potebnja, care manifestă un vădit respect pentru metrul original și-și dă toată osteneala de a nu se depărta de el. Deși nici el nu rămâne cu totul fidel originalului – iar numărul de versuri cu metrul de 12 silabe

⁹⁵ Томашивський, Замітка... – ЗНТШ. т. LXXX, p. 134-135 la numărul total de 25 de versuri ale reconstrucției sale, tipul 6+5 apare de 15 ori, iar tipul 5+6 de 10 ori.

⁹⁶ Franko a lăsat o bogată colecție de peste 800 de cântece populare ucrainene.

restabilite de dânsul e poate prea mare – cu toate acestea, reconstrucția sa are în orice caz o bază realistă apreciabilă ceea ce o face superioară tuturor celorlalte reconstrucții metrice. O eroare însemnată din punct de vedere metric, pe care o săvârșește Tomašivskyj, este transformarea celor 3 versuri scurte din textul original – cu măsura de 7 silabe – în versuri lungi, extinzând astfel la absolut uniformizarea metrică după șablonul său de 11 silabe. Iată cum apar, în reconstrucția sa, versurile III-V ale redacției Blahoslav:

«...Перша турецька, а друга татарська,
Друга татарська, а трета волоська...»⁹⁷.

Această transformare realizată prin utilizarea anadiplozei i-a fost inspirată lui Tomašivskyj ca procedeu stilistico-folcloric – aici ca și în alte locuri – în special de Franko, deși acesta n-a aplicat-o respectivelor versuri. Dar nicăieri nu poate fi mai nepotrivită ca aici anadiploza, care are ca efect de a ține-n loc acțiunea cântecului tocmai în momentul când e nevoie de o desfășurare mai rapidă a ei.

Potebnja și, după el, Franko au păstrat în reconstrucțiile lor versurile cu metrul de 7 silabe, exact ca-n textul redacției Blahoslav. Este desigur în aceasta nu numai un indiciu al respectului pentru textul original, ci totodată și o dovadă de comprehensiune a artei populare. Căci, nu poate fi îndoială, așa au sunat acele versuri pe terenul folcloric, acolo unde a fost cules cântecul lui Ștefan Voievod. Prin variația neașteptată a metrului și în același timp prin asonanțele surprinzător de frumoase într-un cântec ce nu cunoaște rima, ele constituiau o abilitate tehnică de un deosebit efect muzical, care a scăpat lui Tomašivskyj, dar pe care – pare-se – l-au intuit cei doi predecesori ai săi. Relatăm apoi – ceea ce este esențialul de altfel – că acest motiv metrico-prozodic stă în cel mai intim acord cu tema poetică. El apare-n cântec ca expresia unui conținut sufletesc. După anunțarea celor trei oști pe țărmul Dunării, înfățișându-ni-le pe fiecare-n parte, anonimul cântăreț și poet a simțit totuși nevoia unei prezentări dacă nu chiar simultane a lor, în orice caz foarte rapide, fără a se pierde în povestire sau descripție. Numai așa putea el satisface neîntârziat curiozitatea ascultătorilor, potențându-le în același timp impresia produsă de noutatea senzatională, pe care le-o vestise. Astfel, el face uz de simpla enumerare redată prin versuri f. scurte, care se rostogolesc cascadic cu asonanțele lor dure, însă nu mai puțin pline de rezonanță. De aceea, înlăturarea acestui motiv metrico-prozodic din cântec este inadmisibilă.

⁹⁷ Томашивський, Замітка... – ЗНТІШ., т. LXXX, p. 134.

Asemenea variații metrico-prozodice se întâlnesc frecvent în dumele ucrainene din perioada căzăcească. Așa de ex., în emoționanta dumă a celor trei frați fugari din Azov, din robia tătarască, aflăm pasaje analoage, care reprezintă trecerea bruscă de la versul foarte lung, adesea de tipul prozei abia ritmate, la versuri scurte, de măsură egală sau aproape egală, cu ritm mai regulat și prevăzute cu rime ori măcar cu asonanțe:

«... Да став же брат найменший, пиший-пихотинець, до байраків прибігати,

Став віти тернові знаходити,

У руки берє,

К сєрцю кладє,

Словами промовляє

И слєзами ридє:

Боже мій милий, Сотворителю небесний!...»⁹⁸.

În cadrul sintactic al enumerării unei serii de acțiuni succesive, acest pasaj reușește să redea, prin mijloace metrice și ritmice, impresia surprizei fericite, care agită sufletul eroului pedestru la vederea semnelor de orientare, lăsate-n urmă de frații săi mai mari călări. Tot afectul complex al surprizei – însă, acum, al surprizei nefericite, de teama morții fraților – este exprimat și mai departe, când eroul găsește pe cale fâșii de mătase roșie, și galbenă, rupte de fratele mijlociu din haina sa⁹⁹, ca să-i arate mezinului drumul. Apoi, în aceeași dumă, când cei doi frați înserează-n în singurătatea stepei, deodată cel mai mare descoperă un loc potrivit pentru masul pe noapte și-i spune-ntr-un suflet celui mijlociu:

«... Станьмо, братіку, тут, коні попасімо:

Тут могйли велики,

Трава хорòша

И вода погòжа,

⁹⁸ „... Iar fratele mezin, pedestru-pedestras, îmi prinse-a alergia cătră zăvoaie, Și-ncepu să-mi afle crengi de spini...

În mână le lua,

La inimă le pune,

Cu glas îmi grăia

Și cu lacrimi suspina:

– Doamne milostive, Ziditoriul ceriului!...”.

Cf. Кулиш, ЭЮР I, p. 35; varianta aceasta e reproducă și de Кат. Груш., УНД I, p. 104-107 (var. Д).

⁹⁹ Cf. *Ibidem* I, p. 37.

Станьмо тўтечка подождімо...»¹⁰⁰.

Aici, avem o formă mai rudimentară a aceleiași procedeu metrico-prozodic, care dă expresie unei stări sufletești de bucurie nestăvilită, atunci când eroii află pe neașteptate tocmai ceea ce doreau mai mult în clipa aceea. Dar vom relata un loc dintr-o altă dumă foarte asemănător cu cel din cântecul lui Ștefan Voievod, atât sub aspectul măsurii și al ritmului, cât și sub cel al construcției sintactice. Într-o variantă a temei despre exploatarea Ucrainei de către evrei – sub dominația politică polonă – ni se povestește cum aceștia arendaseră în țară tot ceea ce le dădea posibilitatea de a storce bani mulți: cârciumile, vămile, bisericile creștine chiar, ba până și râurile, unde poporul prindea pește pentru hrană sau avea de trecut pe poduri fixe ori plutitoare. În această variantă, râurile arendate sunt trei, număr favorit creațiilor folclorice a celor mai diferite popoare:

«...Ще ж і тим жидове не сконтентували,

Що три річки в одкуп Закупляли:

Одна річка – Копро́чка,

Друга річка – Гнилобере́жка,

А третя – За Дні́пром,

Самарка...

Що мав би чоловік піти та риба́ піймати,

То ще він до річки не до́білає

Уже він жи́дові за одкуп найкраще обі́щає...»¹⁰¹.

Remarcăm de asemenea că pasajul cu versurile scurte e încadrat într-un context de versuri lungi, aproximativ analog celui din cântecul

¹⁰⁰ „Să stăm aici, frățioare, să paștem și caii:

C-aici îs mari movile,

Iarba-i frumoasă

Și apa e bună,

Aicea să stăm, să așteptăm...”. *Ibidem*, p. 40.

¹⁰¹ „... Dar evreii n-au fost mulțumiți cu-atâta,

Că trei râuri luară-n arendă:

Un râușor – Копро́чка,

Al doilea râu – Гнилобере́жка,

Al treilea – peste Nipru,

Samarka...

Când avea nevoie omul de mers la prins pește,

El atuncea, bietul, la râu n- alerga;

Ci evreului o prea frumoasă plată mi-i făgăduia...”.

Cf. АНТ. – Драг., ИПМН II, p. 25-26 v. 21 sq.

lui Ștefan Voievod: cele două precedente au schemele metrice 6+6, (primul) și 4+6 (al doilea); iar cele două succedente – 8+6 și 5+6¹⁰².

În concluzie, constatăm că, prin fapte folclorice ca cele mai sus relatate, se verifică în modul cel mai incontestabil perfecta autenticitate populară ucraineană a versurilor III-V din cântecul lui Ștefan Voievod, așa cum ne-au fost ele păstrate în redacția Blahoslav.

Așa stând lucrurile, ne miră faptul că un folclorist muzicolog atât de competent în materie ca prof. Filaret Kolessa – care a dat lucrări fundamentale în domeniul muzicii populare ucrainene, atât în cel al culegerii de melodii, cât și în cel teoretic – elimină și el din cântecul lui Ștefan Voievod acest frumos și original motiv metrico-prozodic. Astfel, în antologia sa de folclor ucrainean – precedată de un studiu introductiv – incluzând firește, și vechiul cântec înregistrat în sec. XVI, deși îl reproduce după reconstrucția lui Franko, el adoptă totuși, pentru versurile III-V, procedeul lui Tomašivskyj¹⁰³!

Dar chiar motivul enumerării a trei unități militare – în forme mai mult sau mai puțin analoage celui din cântecul lui Ștefan Voievod – este familiar folclorului ucrainean. Îl întâlnim cu deosebire în dumele căzăcești. Astfel, în duma lui Іваск Коновченко – atunci când oastea cazacilor se-ntoarce de la bătălia cu turcii și mama îi iese în cale ca să-și întâmpine feciorul fără-a ști că murise-n luptă – trec rând pe rând în fața ei companiile:

„... Перша сотня наступає,
Вдова сина не видає...
Друга сотня наступає,
Вдова сина не видає...
Третя сотня наступає...” (Гол. НПГУР I, p. 12, nr. 6).

¹⁰² Într-o variantă a aceleiași dume, aflăm 5 râuri; însă pasajul cu enumerarea lor prezintă aceeași variație metrică contrastantă față de versurile precedente, ca și față de cele succedente:

«...На славній Україні веі козацьки ріки заорандовали:

Перва на Самарі,
Друга на Саксані,
Трейта на Гнилій,
Четверта на Пробойній,
Пьята на річці Кудесці.

Котрий би то козак альбо мужик ісхотів риби ловити...”

Cf. Ант. – Драг., ИПМН II, p. 21 v. 35 sq.

¹⁰³ Cf. Ф. Колесса, УВС, p. 406: el nu suprimă însă și apelativul «pora» ca Tomašivskyj, preferând măsura de 14 silabe la două versuri față de versul-tip 6+6.

În această dumă care, după regiuni, cunoaște un mare număr de variante – ceea ce dovedește cât de mult era ea apreciată de gustul popular – se schimbă de la o variantă la alta și aspectul pasajului citat.

Totuși, oricât de asemănător e motivul respectiv ca idee și ca imagini din punct de vedere sintactic și mai ales din punct de vedere metric – ceea ce ne interesează în primul rând – el se depărtează însă mai mult de cântecul din sec. XVI decât celelalte locuri la care ne-am referit anterior.

c. Metrul cântecului lui Ștefan Voievod și gradul lui de răspândire în folclorul ucrainean.

Potebnja remarcase pe drept că „metrul cântecului lui Ștefan Voievod este obișnuit până astăzi în cântecele maloruse”¹⁰⁴. Cele câteva exemple de versuri similare, citate de el¹⁰⁵ – fără a indica sursa bibliografică – în cursul judicioasei și subtilei sale analize metrico-prozodice, constituie un indiciu concret în acest sens.

Franko însă combate părerea lui Potebnja, susținând că în Galiția metrul de 12 silabe este „cu totul neobișnuit” și că nici aiurea în Ucraina n-ar fi de uz frecvent¹⁰⁶. După dânsul, acest metru ar fi „propriu doar anumitor grupe de cântece destul de tranșant distincte”¹⁰⁷... Dar el nu ne dă nici cea mai mică indicație asupra grupelor la care face aluzie. Această afirmație, deși ne vine de la un cercetător așa de serios ca Franko, căruia pe de altă parte, nu i s-ar putea pune la îndoială cunoașterea tehnicii versului popular ucrainean, nu ni s-a părut totuși deloc verosimilă. De aceea spre a încerca o elucidare a acestei chestii pe temeiul unor date pozitive și necontroverabile, ne-am adresat direct la sursa folclorică, cercetând colecții de cântece ucrainene din întreaga țară, dar mai cu deosebire pe acelea ale Galiției – în primul rând ale Pocuției – și ale regiunilor învecinate. Și am constatat că Franko s-a înșelat. În adevăr, dodecasilabul cu cezură mediană nu numai că nu este „cu totul neobișnuit” în Galiția, dar îl întâlnim frecvent, mai frecvent decât în regiunile centrale și orientale ale Ucrainei. Trebuie să subliniem totodată că el apare în cele mai variate creații poetico-folclorice. Înainte de toate, îl semnalăm în lirica poporului ucrainean, în special în

¹⁰⁴ Cf. МНП, p. 12.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁶ Cf. Франко, Студії... – ЗНТШ., т. LXXV, p. 26.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

cântecele de dragoste¹⁰⁸, apoi în unele în ton elegiac care au de obiect adesea miliția¹⁰⁹, iar alteori tânguirea tinerei neveste nefericite-n căsnicie¹¹⁰ sau jalea orfanului ori a orfanei¹¹¹, în altele cu subiecte etico-

¹⁰⁸ Cităm mai întâi asemenea cântece din Pocuția:

Kolb., *Pok.* II, p. 54 nr. 64; p. 73 nr. 105; p. 135 nr. 221; p. 235 nr. 435; p. 255 nr. 474. Cităm acum din Ucraina subcarpatică, după Де-Воллан, УРНП, cf. cap. I intitulat „Любовь”, p. 27-115; cele mai multe din cântecele grupate aici au metru 6+6; cf. cântece de iubire numai din Verchovyna, în același metru: *ibidem*, p. 179 sqq; cf. altele numai din Spiš și Krajna: *ibidem*, p. 225 sqq. Din întreaga Galiție, inclusiv toată regiunea subcarpatică; Wacl. z Ol., PLG, p. 217 nr. 6, 7; p. 258-9 nr. 60; p. 277-8 nr. 94; p. 307 nr. 135; p. 320-1 nr. 150; p. 331 nr. 163; p. 348-9 nr. 187; p. 358 nr. 195; p. 497-8 nr. 17.

Szuch., *Huc.* II, p. 176-7 nr. 10.

Гол., НПГУР ч I, p. 104-5 nr. 16; p. 110-1 nr. 43; p. 113-4 nr. 26; p. 149 nr. 25; p. 151 nr. 28; p. 192-3 nr. 15; p. 336 nr. 178; 179; p. 337-8 nr. 180-2; p. 364 nr. 27; p. 371 nr. 36; *Ibidem* II, p. 218-234 („талалайки” și „шумки”); p. 726 nr. 11, Ib. Колесса, ГРНП (Chodovyči-distr. Stryj) – Ез, т. XI, p. 73 nr. 2; p. 74 nr. 3; p. 90 nr. 7; p. 130 nr. 22; p. 135-136 nr. 3; p. 139 nr. 6; p. 155 nr. 3; p. 280-1 nr. 28, 29. Kolb., *Przem.* p. 176 nr. 88; p. 181 nr. 98, p. 192 nr. 111.

Ф. Колесса, УУС p. 244.

Din Volinia:

Kolb., *Wołyń*, p. 86-7 nr. 155; p. 177 nr. 289; p. 178-9 nr. 291 p. 179 nr. 292, p. 185 nr. 299; p. 198 nr. 320; p. 208 nr. 335; p. 259-60 nr. 409; p. 271-2 nr. 425; p. 272 nr. 426; p. 347 nr. 528.

Din Podolia:

A. П. К., Нар. Песни Под., p. 32 nr. 38; p. 33 nr. 40; p. 46 nr. 66.

Din regiuni mai orientale ale Ucrainei:

Ф. Колесса, УУС, p. 343-4 nr. 10; p. 416 nr. 14.

¹⁰⁹ Cf. Де-Воллан, УРНП, p. 98-9, 101-5, 107 (între acestea, multe cântă tot dragostea și dorul după fata iubită rămasă-n sat; unele cântă însă viața în cazarmă, războiul sau moartea soldatului).

¹¹⁰ Kolb., *Pok.* II, p. 137 nr. 226; p. 177 nr. 328.

Wacl. z Ol., PLG, p. 327-8 nr. 158; p. 328 nr. 159, p. 358-9 nr. 196; p. 442 nr. 323.

Гол. НПГУР I, p. 190-1 nr. 12, 13, p. 246 nr. 16; *ibidem* II, p. 719 nr. 2; p. 720-1 nr. 4.

Ib. Колесса, ГРНП – Ез, т. XI, p. 204 nr. 3; p. 216-7 nr. 9.

Kolb., *Wołyń*, p. 155-6 nr. 260; p. 225 nr. 360; p. 240 nr. 382; p. 241 nr. 383; p. 242-3 nr. 385; 255 nr. 403.

Ф. Колесса, УУС, p. 420 nr. 18; p. 428-9 nr. 25; p. 429-30 nr. 26.

¹¹¹ Kolb., *Pok.* II, p. 193-6 nr. 358, 359.

Wacl. z Ol., p. 440-1 nr. 319.

Де-Воллан, УРНП, p. 139-40.

Гол. НПГУР II, p. 238-9 nr. 4.

Kolb., *Przem.*, p. 132 nr. 7.

Kolb., *Wołyń*, p. 277 nr. 433; p. 284 nr. 445.

Макс., УНП, p. 165 nr. 28, 29.

Ф. Колесса, УУС, p. 418 nr. 16; p. 526 nr. 6.

religioase¹¹²...etc. De asemenea, acest metru figurează-n epica populară ucraineană: atât în cântecele cu temă de baladă¹¹³, cât și-n dumele din perioada căzăcească¹¹⁴, și în marea lor majoritate, ele sunt alcătuite din 6 picioare trohaice complete. Să atribuim aceasta faptului că – datorită vechimii lor respectabile, care-o depășește pe cea a cântecului liric înregistrat în sec. XVI – au avut timpul să se desăvârșească? Nu rareori însă, întâlnim acest specimen metric prezentând o formă perfectă sau aproape perfectă și în lirica populară ucraineană. Iată, de ex. un cântec de dragoste din Podolia:

– „Marije, Marije, čoho hajem bludiš,
Videj ty Marije, moho syna ljubiš?”
– Jak bym ne ljubiła, hajem ne bludiła...¹¹⁵.

sau un altul din Volinia:

„Perepełyczyńka da ne velyczyńka
po polu litaje, trawu rozhortaje,

¹¹² Kolb., *Pok.* I, p. 223 nr. 108 (cântat la înmormântare, ca bocet).

Гол. НППУР ч. II, p. 735-736 nr. 4; *ibidem* ч. III отд. II, p. 523-4 nr. 5, 6.

Kolb., *Przem.*, p. 185 nr. 102.

Ф. Колесса, УУС, p. 527-528 nr. 7.

¹¹³ Kolb., *Pok.* II, p. 39-42 nr. 45-8 (legenda plopului); p. 47-49 nr. 56 (temă realistă: sluga-ibovnic al cucoanei e ucis de boier); p. 76 nr. 110; p. 77-78 nr. 111-2.

Wacł. z OI., PLG, p. 514-5 nr. 32.

Гол. НППУР I, p. 155-6 nr. 2; *ibidem* II, 699-700 nr. 1; p. 710-1 nr. 13.

Ib. Колесса, ГРП, p. 299-300 nr. 9; p. 301-2 nr. 10; p. 302 nr. 11.

Kolb., *Wołyń*, p. 352-3 nr. 536; p. 361-3 nr. 546-9.

Ф. Колесса, УУС, p. 463-4 nr. 1; p. 490-1 nr. 17, p. 491-2 nr. 17, nr. 18; p. 494-5 nr. 20.

¹¹⁴ Dumele de acest gen, care să fie alcătuite exclusiv din versul 6+6 sau în care el să domine, sunt excepții rarissime. Un astfel de exemplu aflăm la Гол. НППУР I, p. 92-3 nr. 1. Întâlnim însă frecvent în dumele căzăcești, în mod izolat, fie chiar versul 6+6 (sau 6+5, 5+6), fie numai emistihul lui: Ант.-Драг., ИПМН I, p. 94 v. 25, 31; p. 106 v. 7; p. 107 v. 35; p. 108 v. 41; p. 109 v. 75; p. 126 v. 80; p. 131 v. 132; p. 171 v. 90, 97; p. 198 v. 43, 44, 48, 55; p. 215 v. 229, 242, 247; p. 219 v. 377-9, *ibidem* II, p. 6 v. 109, 110, 115; p. 10 v. 47; p. 18-9 v. 11, 13-5, 18, 20; p. 20 v. 1; p. 22 v. 59; p. 23 v. 86; p. 25 v. 21; p. 37 v. 25; p. 44 v. 1, 3, 4; p. 101 v. 66; p. 111 v. 31, 32; p. 112 v. 70, 71, 86, 87, 89, 91; p. 116 v. 7-9.

Кар. Груш., УНД I, p. 8 v. 3, 4, 19-21, 29, 50-2, 66, 68-70, 84, 90, 91; p. 12 v. 45, 46; p. 13 var. Г v. 8; p. 13 var. Г v. 1, 4, 6, 12, 15; p. 127 v. 20, 21, 34, 40; p. 128 v. 44, 58; p. 130 var. П v. 24; p. 143 v. 3-6, 13, 19, 26-9; p. 144 v. 36, 38, 45, 60-2, 66, 67, 71...

¹¹⁵ „– Mario, prin crânguri, de ce-mi rățăcești,

Nu cumva, Mario, pe fiu-mio-l iubești?

– De nu l-aș iubi, ’n crâng n-aș rățăci...”

Cf. А. П. К., Нар. Песни Под., p. 46 nr. 66.

trawu rozhortaje, sokoła szukaje...¹¹⁶.

De obicei, prezintă o formă impecabilă acest tip de vers în cântecele cu pronunțat caracter recitativ, cum sunt unele care tratează teme epico-hagiografice, ca cel despre „Ołeksėj bóżyj čołovík”:

„Oj a czud welyki, a dywnaja syła,

a ożenyv otec bez newolu syna.

Oj kazav że win mu a z żonoju żyty,

a win że se pijszov na puszczu błudyty...¹¹⁷.

Dar nu mai puțin ireproșabil și la fel ornat cu rime împerecheate sau măcar cu asonanțe, îl aflăm și în unele cântece în tonul elegiac tot cu conținut etico-religios, de ex.:

„Letjiły hołuby na more łynučy,

Plakały syritky na służbońku jdučy...

Oj umer-że otec, tej umerła maty,

Oj pišły syritky służbońki šukaty.

Oj pišły-ż bo ony horamy, dołamy,

Zdybaū jich Syn Bożyj s troma anhełamy...¹¹⁸.

Există însă, la ucrainenii, numeroase creații folclorice poetico-muzicale – în special în lirica lor – a căror versificație prezintă, în ce privește metrul tip de 12 silabe, fluctuații, iar uneori chiar anomalii comparabile cu cele din cântecul lui Ștefan Voievod. Un astfel de exemplu ne oferă un cântec de iubire din Pocuția: cu tema cazacului îndrăgostit, pe care fata-l repudiază, preferând să se-nece decât să meargă după el:

„– Oj ty giučyno, ty hordaja, pyšna,

¹¹⁶ „Mica prepeliță, nicidecum măruță,
Pe câmp îmi tot zboară, iarba-mi răscolește,
Iarba-mi răscolește, după șoim tânjește...”.
Kolb., *Wołyń*, p. 86, nr. 155.

¹¹⁷ „Ce minune mare, ce sfântă putere!
Un tată-nsurat-a pe fiu făr’ de vrere.
Poruncitu-mi-i-a traiul cu soție,
Dar fiul plecat-a pribeag prin pustie...”.
Kolb. *Przem.*, p. 184-185, nr. 101.

¹¹⁸ „Zburau porumbeii plutind peste mare,
Îmi plângeau orfanii mergând după slujbă...
Vai, le-a murit tatăl, le-a murit și mama
Și-au plecat orfanii să caute slujbă.
Vai, plecat-au bieții, peste văi și dealuri;
I-a-ntâlnit pe cale Isus cu trei îngeri...”

Ib. Колесса, ГРПП – Еэб, т. XI, p. 245-246, nr. 83; Ф. Колесса, YYC, p. 526-527, nr. 6.

Com ty do mene z večerjy ne vyjšła?
 – Oj jak ja mała d'tobi vychodyty,
 Błyżko vorožeńkij, budut nas sudyty...¹¹⁹.

Din cele 18 versuri, câte numără-n total cântecul, numai 3 au metrul complet de 12 silabe cu cezura exact la mijloc; celelalte 15 au metrul de 11 silabe cu cezura după silaba a cincea (tipul 5+6). În acest caz însă, nu avem nicidecum a face cu vreo anomalie. Principiul echivalenței metrice este aici perfect respectat: orice vers din cele 15, care par a se abate de la schema-tip e compus din 6 picioare separate de cezură în 2 emistihuri de câte 3 picioare, adică de aceeași lungime, măcar că primul emistih – sub aspectul numărului de silabe – e mai scurt decât al doilea. Că din punct de vedere metric abaterile de la măsura ideală de 6+6 sunt aici numai aparente, ne-o confirmă și faptul că, în aceeași localitate de unde provine cântecul citat, este atestată și o variantă a lui, care prezintă același metru, însă într-o formă desăvârșită, având toate cel 14 versuri ale sale alcătuite din 12 silabe cu cezura după a șasea silabă:

„Oj plynut husońkij bystreńkoŭ vodoŭjoŭ,
 Hej vyjdy giučyno, rozmoŭ śi zo mnoŭjoŭ...¹²⁰.

Dar adevărate anomalii ne oferă, de ex., un cântec liric volinian, care are ca temă jeluirea nevestei fără noroc la măritiş:

„Biłaja bereza od witr szumyt',
 czużaja matinka nabje, to bołyt'.
 J-a czużyj bateńko słowamy jadyt',
 ide do susidy newistku sudyt'...¹²¹.

Aici, din totalul de 14 versuri, numai 3 au metrul complet de 6+6; 8 au 6+5, 1 are 5+6, 1 are 4+5 și 1 are 8+5!

¹¹⁹ „–Ei, tu fetișcano, tu mândro, semeaťo

Spune-mi de ce, fată, n-ai ieșit aseară?

– Dar cum puteam oare să ies eu la tine?

Dușmance vecine ne-ar huli pe dată...”.

Ib. Колесса, ГРПП – Еѳ6, т. XI, p. 281, nr. 29.

¹²⁰ „Gâștele plutescu-mi pe repedeapa,

Ieși odată, fată, vorbește cu mine...”.

Ib. Колесса, ГРПП – Еѳ6, т. XI, p. 280-281, nr. 28.

¹²¹ „Dalbul de mesteacăn freamăta de vânturi,

Mama cea străină când bate, rău doare!

Tata străin are vorba veninoasă,

La vecină merge, nora-și ocărăște...”.

Cf. Kolb., *Wołyń*, p. 225, nr. 360.

La fel, un cântec podolean de iubire, care numără 25 de versuri, are numai 9 cu metrul 6+6; apoi – 8 cu 6+5, 3 cu 5+6, 2 cu 5+5, 2 cu 5 și 1 cu 8:

„– За Лиман иду...

Ой коню мій, коню, заграй підо мною,

Дівчино, прощай!

– За Лиман идешь, мене покидаешь,

Чого-ж там, мій милий, чого-ж там бажаешь?

Чи вже-ж тоді краща чужа сторона,

Своей рідніще, вірніще вона?...”¹²².

Totuși, această neregularitate a versului nu poate fi pusă totdeauna pe seama primitivismului tehnicii metrico-prozodice și a inabilității cântărețului sau a neglijenței culegătorului. Nu odată ea apare ca un reflex al stărilor sufletești, care-i domină pe eroi în diferite momente ale acțiunii, ceea ce s-a văzut și mai sus, la analiza versurilor scurte – de 7 silabe – din cântecul lui Ștefan Voievod¹²³. Nu trebuie uitat că elementele care ne preocupă aici aparțin muzicii. Astfel, numeroasele abateri de la schema-tip, pe care le prezintă unele cântece cu metrul de bază 6+6, par adesea – măcar în parte – să nu fie de fapt niște simple anomalii, ci să marcheze evoluția anumitor sentimente ale eroilor sau variația lor bruscă.

Din cele mai sus expuse, rezultă că metrul 6+6 este, la ucraineni în popor, nu numai bine cunoscut, ci chiar favorit. Dar marea lui răspândire în folclorul ucrainean apare și mai manifestă, dacă avem în vedere faptul că în afară de cântecele, unde el figurează în mod exclusiv, îl întâlnim în numeroase altele, în care e combinat cu diferite alte tipuri de versuri ce au variate măsuri. Aceasta are loc fie sub formă de simple împerecheri succesive, fie chiar în strofe mai complicate, realizări evaluate ale unor epoci târzii. Dintre aceste combinații, o relatăm mai întâi pe cea cu unul din versurile populare

¹²² „– Плеч peste Liman...

Hei, căluțele, joacă-n trap sub mine,

Mândro, bun rămas!

– Pleci peste Liman și mă lași pe mine,

Dar ce cați acolo, ce cați, măi bădiță?

Ți-i mai dragă oare străinătatea

Și-i mai de credință decât țara ta?...”.

A. П. К., Нар. Песни Под., p. 32, nr. 38.

¹²³ Cf. mai sus.

ucrainene cele mai frecvente și anume cu tipul $8+6^{124}$, apoi pe cea cu versul tot de 12 silabe, însă de tipul $4+8^{125}$, pe cea cu versul de 10 silabe (tipul $4+6$)¹²⁶, pe cea cu versul de 7^{127} și mai ales pe cea cu versul de 8 silabe¹²⁸. Dar, la origine, precum se va vedea, noi raportăm genetic versul din cântecul lui Ștefan Voievod la emistihul de 6 silabe ca vers-prototip al său, căci versul de 12 silabe cu cezura mediană nu este-n realitate decât dublarea acestui vechi element metric fundamental. El însă, este generator și de alte versuri cu măsuri lungi, precum sunt: versul de 18 silabe (tipul $6+6+6$)¹²⁹, de 14 silabe (t. $8+6$)¹³⁰, de 13 silabe

¹²⁴ Kolb., *Pok.* II, p. 63 nr. 83; p. 122 nr. 195; p. 134 nr. 220; p. 135 nr. 221, 223; p. 199-200 nr. 365, 366; p. 207 nr. 382; p. 215 nr. 398; p. 218-20 nr. 405, 406; p. 230 nr. 426; p. 236 nr. 437.

Wacł. z OI., PLG, p. 276 nr. 91; p. 285 nr. 108; p. 336 nr. 169.

Гол. НПГУР ч. I, p. 102 nr. 13; p. 224 nr. 51, p. 239-40 nr. 5; p. 245 nr. 14; p. 245-6 nr. 15; p. 386 nr. 53; ч. II, p. 214 nr. 65.

Ib. Колесса, ГРНИП – Еэб, т. XI, p. 122 nr. 8^{a-b} ; p. 132-3 nr. 24; p. 165 nr. 4; p. 208 nr. 9; p. 232-3 nr. 4; p. 241-2 nr. 3; p. 264 nr. 10; p. 277 nr. 23.

Kolb., *Przem.*, p. 161 nr. 58; p. 163 nr. 62; p. 173-4 nr. 84; p. 174 nr. 85; p. 179 nr. 94.

Kolb., *Wołyń*, p. 114 nr. 205; p. 172 nr. 282, p. 226 nr. 362; p. 227 nr. 363; p. 237 nr. 378; p. 270 nr. 423; p. 365 nr. 551, 552; p. 398 nr. 601.

Ф. Колесса, YYC, p. 220-1 nr. 12, p. 340 nr. 7; p. 362 nr. 23; p. 372 nr. 30; p. 385-6 nr. 3; p. 393-4 nr. 2; p. 409-10 nr. 8; p. 421 nr. 19, p. 429-30 nr. 26; p. 456-7 nr. 1, 2; p. 512 nr. 5.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 234-5 nr. 9 (Aici refrenul are metrul $4+8$, în timp ce toate celelalte versuri – afară de primele două – au metrul $6+6$, uneori, cu emistihuri care rimează între ele).

¹²⁶ Ib. Колесса, ГРНИП – Еэб, т. XI, p. 165-6 nr. 5. Kolb., *Wołyń*, p. 351 nr. 534.

¹²⁷ Гол. НПГУР ч. I, p. 126 nr. 37. Ф. Колесса, YYC, p. 354 nr. 19.

¹²⁸ Kolb. *Pok.* II, p. 61 nr. 79. Wacł. z OI., PLG, p. 327-8 nr. 158. Гол. НПГУР ч. I, p. 1934, nr. 16. Ib. Колесса, ГРНИП – Еэб, т. XI, p. 142 nr. 1; p. 211-2 nr. 2; p. 213-4 nr. 3 a, b. Kolb., *Przem.*, p. 151-2 nr. 38; p. 164 nr. 63; p. 166 nr. 66; *Wołyń*, p. 129-30 nr. 227; p. 331 nr. 507.

¹²⁹ Ф. Колесса, ГРНИП – Еэб, т. XI, p. 148-9 nr. 2 a, b. А. П. К., Нар. Песни Под., p. 41 nr. 55.

¹³⁰ Răspândirea acestui vers, la ucraineni, în creația lor folclorică poetică-muzicală de cele mai variate genuri, este de-a dreptul uriașă. E destul să amintim că metrul $8+6$ este caracteristic așa-numitelor „kolomyjky”, specia lirică populară cea mai cultivată în toată Ucraina occidentală și cu deosebire în Galiția. Cf. de ex.: Wacł. z OI., PLG, p. 181-201 nr. 1-156; Гол. НПГУР ч. II, p. 247-373; 616-21; 739-837; Ф. Колесса, ГРНИП – Еэб, т. XI, p. 50-62; 78-84; 92-117; 133; 140-1; 143-7; 150-3; 159-62; 199-202; 208-10; 225-7; 230-1; 238; 239-40; 246; 251-6; Kolb., *Pok.* III, p. 10-69 nr. 1-721; Szuch., *Huc.* II p. 129-71 nr. 1-274. În ce privește celelalte genuri folclorice, ne vom mărgini a cita exemple numai din regiunea Pocuției, după colecția lui O. Kolberg. Comparativ, se va putea judeca gradul de răspândire a versului $8+6$

(t. 7+6)¹³¹, de 11 silabe (t. 5+6¹³² și 6+5¹³³), de 10 silabe (t. 4+6¹³⁴ și 6+4¹³⁵)... Ținând seamă de aceste date, este clar că versul cântecului lui Ștefan Voievod are aderențe din cele mai puternice și mai adânci cu o mare parte din creația poetică-muzicală a poporului ucrainean.

Între speciile de versuri generate de metrul-prototip de 6 silabe, am enumerat și endecasilabul, pe care deci nu-l considerăm totdeauna drept un echivalent metric al versului 6+6 rezultat din acesta prin reducere, dat fiind că el apare destul de frecvent ca un vers de sine stătător. În adevăr, există cântece ucrainene alcătuite exclusiv sau aproape exclusiv din acest vers, pentru care ucrainenii arată oarecare predilecție. Astfel, un cântec liric galițian, compus din 16 versuri, are 15 în metrul de 5+6 și numai unul singur diferit, în metru 4+6¹³⁶:

„Гей ходит, блудит козак по дубини,
Ходит, блудит козак по дубини
Тай прибукаў сы д'молоды дьўчины:

și în celelalte regiuni ucrainene. Kolb., *Pok.* II, p. 1-16 nr. 1-16; p. 18-9 nr. 19; p. 25 nr. 27; p. 27 nr. 28^{b-c}; p. 37 nr. 43; p. 38-9 nr. 44; p. 46-7 nr. 55; p. 49-50 nr. 57; p. 52-4 nr. 60-2; p. 55-60 nr. 66-78; p. 62-3 nr. 81-2; p. 63 nr. 84; p. 74 nr. 107; p. 79-80 nr. 114; p. 87 nr. 122; p. 91-2 nr. 129; p. 92-6 nr. 130-7; p. 96-8 nr. 139-43; p. 99-100 nr. 145-7; p. 100-2; nr. 149-53; p. 103 nr. 156; p. 104-16 nr. 158-84; p. 117-121 nr. 187-92; p. 123-4 nr. 196-7; p. 125-6 nr. 200-4; p. 130-2 nr. 212-5; p. 134; nr. 219; p. 136 nr. 224; p. 138-9 nr. 227-30; p. 140-3 nr. 232-7; p. 146-7 nr. 242-4; p. 151-2 nr. 252; p. 153-5 nr. 255-7; p. 158-9 nr. 271-2; p. 159 nr. 275; p. 160-5 nr. 277-300; p. 167 nr. 305; p. 168 nr. 307; p. 169 nr. 309-10; p. 171-6 nr. 313-26; p. 176 nr. 327; p. 185-7 nr. 344-6; p. 189-90 nr. 350-2; p. 192-3 nr. 356-7; p. 197 nr. 361; p. 198-9 nr. 364; p. 204-7 nr. 377-81; p. 209 nr. 387; p. 220-222 nr. 407-11; p. 229-30 nr. 424-5; p. 231-3 nr. 428^{a, b}-431; p. 234-5 nr. 434, p. 236 nr. 438; p. 236-7 nr. 439-40; p. 239-40 nr. 444-7; p. 241-2 nr. 449-51; p. 243-5 nr. 453-9; p. 258-60 nr. 483-6, p. 293-4 nr. 510; p. 294-6 nr. 511; p. 296-7 nr. 512.

¹³¹ Cf. Kolb., *Przem.*, p. 178-9 nr. 93; *Pok.* II, p. 165 nr. 302.

¹³² Cf. Ib. Колесса, ГРНИП – Еэб, т. XI, p. 279 nr. 26.

¹³³ Cf. Wacł. z Ol., PLG, p. 348 nr. 186; Ф. Колесса, УУС, p. 339-40 nr. 6.

¹³⁴ Această formă a decasilabului e cea mai frecventă în folclorul ucrainean. Cf. de ex., Гол. НПУР I, p. 106-8 nr. 19; p. 112-3 nr. 24; p. 119 nr. 32; Ф. Колесса, ГРНИП – Еэб, т. XI, p. 137-8 p. 274-5 nr. 20; p. 280 nr. 27; p. 293 nr. 3; p. 295-7 nr. 6; *Pok.* II, p. 80-2 nr. 115-8; p. 143-4 nr. 238-9; *Przem.*, p. 168 nr. 72; *Wołyń*, p. 189 nr. 306; p. 215 nr. 344; p. 241-2 nr. 384; p. 246 nr. 389; p. 291 nr. 453; А. П. К., Нар. Песни Под., p. 32-3 nr. 39; Ф. Колесса, УУС, p. 441-3 nr. 36.

¹³⁵ Decasilabul de tipul 6+4 apare incomparabil mai rar decât cel anterior și, de obicei, îl întâlnim sporadic în aceleași cântece în care figurează compact tipul 4+6. Cf. Ф. Колесса, УУС, p. 436-7 nr. 32; А. П. К., Нар. Песни Под., p. 47 nr. 67.

¹³⁶ Cf. v. II al cântecului respectiv.

– Ой ти, дыўчино, переночуй тене...”¹³⁷.

Dar poporul ucrainean utilizează de asemenea endecasilabul de tipul 6+5 ca schemă fundamentală, în unele din creațiile sale folclorice, deși mai rar decât tipul 5+6. Ilustrăm aceasta printr-un cântec liric de dragoste, tot din Galiția, care e alcătuit din 16 versuri în metrul respectiv, fără nici o excepție:

„Diwczyno chorosza, zdrowa buła,
ta wże ty o meni wydaj zabuła,
a ja tu przyjchaw, Boh toje znaje,
cy twoje serdeńko mene kochaje?...”¹³⁸.

Existența unor asemenea cântece ar părea că justifică reconstrucția metrică a lui Tomašivskyj. E numai o iluzie. Cânteclul lui Ștefan Voievod – în redacția sa originală, din sec. XVI – are mai multe versuri cu măsura de 12 silabe (6+6), ceea ce indică precis metrul-tip; pe când, în cele mai sus citate, acest metru nu figurează nici măcar o singură dată. Astfel de cântece constituiesc mai degrabă o confirmare că reconstrucția lui Tomašivskyj nu corespunde realității, că adică o variantă a cânteclului lui Ștefan Voievod, care să fi avut o așa schemă metrică n-a existat nicicând și nicăieri. Ea ar fi fost imaginabilă numai în cazul când acest cântec, n-ar fi avut nici el vreun vers de tipul 6+6.

Așadar, endecasilabul ucrainean – de tipul 5+6 sau 6+5 – atunci când apare ca schemă metrică de bază într-o creație folclorică poetico-muzicală sau chiar numai poetică, nu este decât una din numeroasele variante metrice derivate din același prototip ca și versul-tip al cânteclului lui Ștefan Voievod, cu care însă nu poate fi totdeauna identificat.

Revenind acum la metrul nostru, de schema 6+6, trebuie să mai amintim că – deși în cânteclul lui Ștefan Voievod mai prezintă unele aspecte rudimentare, ceea ce indică stadiul său încă primitiv la acea vreme – el evoluează totuși foarte rapid pe calea desăvârșirii. Un însemnat progres estetic în evoluția lui face acest vers, din punct de vedere ritmic, atunci când caracterul său trohaic, oarecum ireal la origine, ajunge a se impune tot mai mult devenind aproape normă – măcar că

¹³⁷ „Umblă-mi rătăcind un cazac prin codru,

Rătăcește cazacul prin codru.

Și mi-a nimerit la o fată mare:

– Hei, tu, fata mea, dă-mi gazdă pe noapte...”. Ф. Колесса, ГРНИП – Езб, т. XI, p. 47, nr. 67.

¹³⁸ „– Hei, fată frumoasă, noroc bun ți-am dat!

Da, se vede treaba, de mine-ai uitat.

Eu venii aicea Domnul știe cum...

Inima ta, oare, mă iubește-acum?...”. Cf. Wacł. z O1., PLG, p. 348, nr. 186.

necorespondențele dintre accentul ritmic și cel tonic nu încetează cu totul decât în mod excepțional – dar mai ales, când, finalul său este marcat de rima împerecheată cu cea a versului imediat următor de aceeași măsură. Urechea populară capătă o sensibilitate tot mai mare pentru această destul de timpurie inovație, la ucraineni; de aceea, în epoca modernă, rima se întâlnește frecvent în cântecele lor cu metrul 6+6, apărând aici ca un element de specială predilecție prin efectul el poetico-muzical. Iată un exemplu din Ucraina subcarpatică, pe care ni-l oferă un cântec de nuntă ce ilustrează momentul ritual al plecării miresei din casa părintească:

„Виходить, виходить, з за горы зірничка,
Ужь вам ся выберат з хижі робітничка...
Піде Марья, піде, на другу дєдину,
Дай єй, Пане Боже, до рока дітину!”¹³⁹.

Sau, ca-ntr-un cântec de dragoste din extremul vest al Ucrainei subcarpatice – din regiunile Spiș și Krajna – unde e vorba despre o fată, care-și dojenește ochii vinovați de marea ei pasiune pentru flăcăul iubit:

„Очка мои чорни, мам я біди с вами:
Не можете спати єдни ночку сами!...”¹⁴⁰.

Dar gustul pentru muzicalitatea rimei, în cântecele cu acest metru, merge până la rafinament. Poporul nu se mai mulțumește numai cu rimele din finalele versurilor de 12 silabe, ci face să rimeze între ele chiar și emistihurile versului de 12 silabe, care revin astfel la forma lor originară de versuri independente de câte 6 silabe. În unele cântece, aflăm rimând doar ici și colo aceste emistihuri; în altele însă, asemenea rime apar mai compact, ceea ce e un indiciu că poporul ucrainean le cultivă adesea în mod special. Iată un exemplu tot din Spiș:

„Ружа, дівча, ружа,
Покля не машь мужа;
Як уже машь мужа,
Спаде с тебе ружа...”¹⁴¹.

¹³⁹ „Răsare-mi, răsare, steaua după munte,
Vă pleacă din casă harnica de frunte...”

Se duce Maria într-un alt sătuc –

Dă-i, o, Doamne Sfinte, pân' la anul prunc!”. Гол. НППУР ч. III отд. II, p. 430-431.

¹⁴⁰ „Ce necaz îmi faceți, ochisorii mei,

Nici o noapte nu vreți să fiți singurei!...” Де-Воллан, УРНП, p. 45.

¹⁴¹ „Floare-i fata, floare,

Cât timp ea soț n-are;

Iar dacă soț are,

Mi te scuturi, floare?...” Де-Воллан, УРНП, p. 231, nr. 19.

Oprindu-ne aici cu examenul nostru asupra versificației populare ucrainene, constatăm că metrul cântecului lui Ștefan Voievod – departe de a fi ceva rar sau neobișnuit la ucraineni, precum afirmase Franko – este dimpotrivă foarte familiar acestui popor, având rădăcini adânc împlântate în tehnica folclorică a versului. Mai mult încă: sub aspectul estetic, el apare, prin simetria lui perfectă – față de alte versuri cu același substrat metric – ca un apogeu, ceea ce constituie indicația neîndoioasă a unei evoluții și a unei selecții, deci a unei îndelungate existențe.

d. Originea și geneza metrului fundamental din cântecul lui Ștefan Voievod, la ucraineni și la ceilalți slavi.

Originea versului popular ucrainean 6+6 cu ritm trohaic nu poate fi separată de problema originii întregului sistem metrico-prozodic de tipul evoluat în folclorul acestui popor. Astfel, independent de cântecul care ne preocupă în mod special, unii din cercetătorii ucraineni sau ruși, încă de pe la sfârșitul secolului XIX – discutând problema în ansamblul ei și raportând-o fie numai la ucraineni, fie la întreaga ramură a slavilor orientali, fie chiar la toată lumea slavă – au trebuit să aibă în vedere, măcar în treacăt, și metrul 6+6. Demnă de relevat este în primul rând opinia lui Chalanskij, care – studiind eposul popular sud-slavic în comparație cu cel velicorus – consacră un întreg capitol „versului epic slav”¹⁴², unde sunt incluse și unele versuri aparținând altor genuri poetico-folclorice decât cel epic. Aici, el pune ipoteza originii slave meridionale îndeosebi pentru metrele populare ucrainene 4+4 și 4+6¹⁴³, care în adevăr își află corespondente în octosilabul atât de răspândit în toate genurile folclorice la bulgari, sârbo-croați și sloveni, precum și în decasilabul prin excelență epic. În ce privește celelalte metre populare – printre care, evident, și dodecasilabul de tipul 6+6¹⁴⁴ – Chalanskij le atribuie tuturor origine vest-europeană. De fapt, și influența slavă meridională asupra slaviei orientale este raportată indirect la aceeași sursă de cultură, care, după Chalanskij, a radiat pe două căi: una sudică, venind dinspre lumea romanică asupra Balcanilor; iar alta nordică, dinspre cea germanică, asupra răsăritului Europei¹⁴⁵.

În linii generale, aceeași teză a fost susținută puțin mai târziu,

¹⁴² Хал., ЮОССКМ III, p. 762-796.

¹⁴³ *Ibidem* III, p. 793.

¹⁴⁴ *Ibidem* III, p. 774-775.

¹⁴⁵ *Ibidem* III, p. 794.

pentru cântecul slav oriental – în primul rând cel velicorus – și de V. Peretc, care o aprofundează, cercetând-o foarte detaliat, și cu o bogată documentare, însă pe un plan mult mai limitat¹⁴⁶. Importantul rol de a fi mijlocit această transmitere de bunuri culturale occidentale în masele poporului ucrainean și, de aici, înspre răsărit la ruși, este pus de către Chalanskij pe seama școlii bisericești și în special a diacilor¹⁴⁷. Reluând această idee, Peretc merge mai departe. El caută s-o ilustreze cu exemple concrete, identificând chiar și factori de cultură occidentali care au acționat direct pe la finele secolului XVII și începutul secolului XVIII în Rusia însăși, la Moscova – ca reprezentanți ai bisericii și ai școlii totodată – în persoanele pastorului Glück și a magistrului Pause. Aceștia ar fi primii care au dus în Rusia metrele silabice și secretul rimei¹⁴⁸. Fără să contestăm contribuția factorilor din sfera bisericii și a școlii – care în trecut, aici în Orient, era tot bisericească – noi credem totuși că nu li se poate atribui acest rol în mod atât de decisiv și mai ales atât de exclusiv în transformarea sistemului de versificație populară al slavilor, așa cum fac Chalanskij și mai ales Peretc. După noi, o atenție cu mult mai mare trebuie acordată circulației orale de la popor la popor, mai precis de la mase etnice la mase etnice, prin intermediul persoanelor bilingve din lumea rurală a zonelor etnografice de frontieră. Datorită acelor inși din popor, știutori de două sau chiar și de mai multe limbi – ale unor națiuni limitrofe – nu a fost împiedicată circulația liberă a produselor folclorice nici în cazul când era vorba de graiuri aparținând la familii de limbi foarte deosebite, cum sunt spre exemplu limbile finice, ungară, turcă, tătară..., care au lăsat urme adânci în folclorul anumitor popoare indo-europene de pe continentul nostru. Cu atât mai puțin a fost ea împiedicată din moment ce un produs folcloric, trecând granițele etnografice străine, reușea să pătrundă în orbita slavă. Odată ajuns aici, peregrinarea lui de la un popor slav la altul avea loc cu cea mai mare ușurință, incomparabil mai lesne, de ex., decât circula un bun folcloric pe teritoriile romanice sau pe cele germanice. Evident însă că acest proces folcloric de penetrare prin circulația pur orală, care are loc în modul cel mai spontan și totodată mai firesc, adică mai insesizabil – așa cum se-ntâmplă cu marile procese creatoare din natură, ce se petrec chiar sub ochii noștri fără să le vedem sau să le putem percepe în vreun alt chip – este foarte greu de urmărit. Iar

¹⁴⁶ Перетц, Ист.–лит. Иэсл. I-III.

¹⁴⁷ Хал., ЮССКМ III, p. 794.

¹⁴⁸ Перетц, Ист.–лит. Иэсл. III, 91 sq., p. 424.

dacă ne referim la trecut, cunoașterea lui e cu atât mai dificilă – ba, în majoritatea cazurilor, de-a dreptul imposibilă – cu cât trecutul e mai îndepărtat. Atunci, el poate fi doar de-abia bănuț și coniecturat pe căi cu totul indirecte și aproximative. Numai extrem de rar, hazardul face ca procesul în chestiune să lase și unele urme scrise, care aruncă oarecare lumină asupra desfășurării lui, înlesnindu-ne cercetarea pe bază de date concrete. În ce privește rolul diacilor și al altor factori bisericești, trebuie restrâns la justele lui proporții adică la anumite specii folclorice, cu precădere etico-religioase, strâns legate de idealurile creștine și în uz la unele sărbători din calendarul creștin, în cadrul anumitor datini tincturate religios fie și numai formal. În afară de acest domeniu, e de presupus că acțiunea amintitilor factori se reduce la minimum. Referitor la slavii sudici în special, Chalanskij mai face și supoziția unor contacte folclorice cu Apusul prin mercenari italieni și germani, care – angajați de suverani medievali din Balcani – ar fi adus adesea cu ei și cântăreți. De asemenea, el gândește chiar la cântăreți de profesie originari din Italia și Austria, care în mod normal vor fi străbătut drumurile acestei regiuni a Europei¹⁴⁹. Asemenea contacte probabile se însumează ca niște cazuri particulare în ceea ce noi am numit circulația orală de la mase la mase. Chalanskij mai crede apoi că „epoca cruciadelor trebuie să fi favorizat pătrunderea tradițiilor formale de cântece vest-europene în sfera cântăreților slavi”¹⁵⁰. O astfel de ipoteză, firește, se poate face numai pentru slavia meridională. Trecând din domeniul pur ipotetic în cel al faptelor concrete, Chalanskij își susține teza sa aproape exclusiv pe baza exemplelor de versuri latine populare medievale, citate după colecția lui Edelstand du Ménil, pe care le juxtapune versurilor slave de același tip¹⁵¹. Între modelele relatate de el, figurează de asemenea două din sec. X cu dodecasilabul de aspectul 6+6¹⁵², precum și un altul cu heptasilabul¹⁵³, având cezura cel mai des după silaba IV (tipul 4+3) – adică metrele corespunzătoare celor pe care le aflăm în cântecul lui Ștefan Voievod. Se-nțelege că juxtapunerile unor astfel de texte latine medievale, făcute de Chalanskij la cele slave, nu pot fi considerate nicidecum ca indicații de surse pentru sistemul metric slav, ci numai ca dovadă despre existența unei timpurii tradiții occidentale a respectivelor forme de versificație, la baza cărora s-ar părea că rezidă

¹⁴⁹ Хал., ЮССКМ III, p. 793.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Хал., ЮССКМ III, p. 764-784.

¹⁵² *Ibidem* III, p. 775.

¹⁵³ *Ibidem* III, p. 764.

scheme latine. Ba chiar, credem că Chalanskij împinge prea departe acest procedeu, căci nici una din poeziile juxtapuse aici de el nu este produs folcloric; toate sunt culte, redactate în latină așa-numită azi impropriu „populară”, care nu reprezintă o realitate lingvistică vie, după cum nu avea ea nici conținut popular în sensul curent al termenului. Aceste hibride alcătuirii, mai mult în mod indirect – adică prin faptul că reflectă forme metrico-prozodice ale unor vechi creații folclorice autentice din Occident, necunoscute astăzi – prezintă importanță pentru problema versificației populare. Pe de altă parte, unele din juxtapunerile lui Chalanskij nu spun altceva decât că un fenomen metrico-prozodic a putut apărea în mod cu totul independent în puncte geografice situate la mari distanțe și la cele mai diferite popoare, în condiții de cultură de asemenea foarte diferite. E cazul, de ex., cu tipul prozei rimate, care caracterizează dumele ucrainene, precum și bălilele rusești pe de-o parte, iar pe de alta, unele scrieri panegirice sau hagiografice redactate în limba latină¹⁵⁴.

De originea versului popular ucrainean 6+6 – plecând chiar de la cântecul lui Ștefan Voievod – s-au ocupat în mod special Franko¹⁵⁵ și Mych. Hruševskij¹⁵⁶, iar în treacăt și numai tangențial, însuși Potebnja într-o altă lucrare a sa, posterioară celei consacrate cântecului respectiv¹⁵⁷. Franko, deși are meritul de a fi pus problema, nu a contribuit totuși cu ceva pozitiv la rezolvarea ei. De altfel, el nici nu a avut o părere constantă în această chestiune. La început, în metrul vechiului cântec ucrainean, el a văzut o influență a unui vers bizantin, a așa-numitului „vers politic”¹⁵⁸, care ar fi trecut prin diferite traduceri sau adaptări – religioase mai ales – de la greci la slavii sudici, în primul rând la bulgari; iar de la aceștia, și la celelalte popoare slave din nord, în special la ucraineni¹⁵⁹. În afirmațiile sale, Franko se sprijină pe studiul lui A. Sobolevskij referitor la originea grecească a unor poezii vechi slave bisericești¹⁶⁰. Dar cinci ani după aceea, el retractează ipoteza sa referitoare la versificația cântecului lui Ștefan Voievod, fără a mai căuta de data aceasta vreo altă soluție la problema originii. Recunoscând

¹⁵⁴ *Ibidem* III, p. 780-4.

¹⁵⁵ Cf. ЗНТШ. т. LXXV, 27-8.

¹⁵⁶ Ист. укр. літ. I, 91 sq.

¹⁵⁷ Об. Мал. и ср. нар. пес. II, 7, 16.

¹⁵⁸ „στίχος πολιτικός”.

¹⁵⁹ Франко, Студії... – ЗНТШ. т. LXXV, 27-8

¹⁶⁰ Publicat în l. bulgară în СБНУ XVI-XVII, 314-24 – sub titlul: Черковнославянските стихотворения от век и техното значение за черковнославянския език; iar în l. rusă, în Сб. Отд. Русск. Яз. И Словесн. Т. LXXXVIII.

drept erori cele afirmate în prima parte a studiului său, el le atribuie în parte lui Sobolevskij, sursa lui de informație, căreia i-ar fi acordat o încredere nemeritată¹⁶¹. Franko, totuși, a mers prea departe cu retractările; atât de departe, încât, din intenția de a-și corecta greșelile inițiale – care, adesea, nici nu erau propriu-zis greșeli – face altele noi. Astfel, repudiind afirmația sa referitoare la „versul politic”, el are dreptate numai în parte și anume numai întrucât, prin acest termen, se înțelege în mod curent versul de 15 silabe cu schema 8+7, care era cel mai cultivat la bizantini și care stă la baza poeziei populare neogrecești. Un asemenea vers, evident, nu are nimic a face cu versul 6+6! Dar Sobolevskij nu greșise deloc când spusese că, în poezia bizantină, existau mai multe specii de stihuri politice¹⁶² și n-a greșit nici atunci când dintre acelea, l-a relatat pe cel cu metrul de 12 silabe¹⁶³. Și s-a înșelat Franko, atunci când – făcând „rectificări” la studiul său despre Ștefan Voievod – a spus că „rugăciunea alfabetică a lui Konstantin are metrul de 10 silabe”¹⁶⁴, iar nu de 12 precum afirmase întâia oară. Adevărul e că atât această rugăciune, cât și celelalte două scrieri slave bisericești în versuri – panegiricul țarului Simeon și „ДЗЪБУКОВНИКЪ” (după o copie rusă din sec. XIII, aflată la o mănăstire din Jaroslav) – publicate de Sobolevskij¹⁶⁵, au toate, cu unele abateri¹⁶⁶, metrul fundamental de 12 silabe. Firește, trebuie să ținem seama aici de realitatea fonetică v.slavă bisericească¹⁶⁷ și să atribuim ierurilor valori vocalice, fapt de care lectorul e prevenit de autorul

¹⁶¹ Франко, Студії... – ЗНТШ. т. CX, 13.

¹⁶² Соб., Церковносл. Стихотв. – СбНУ XVI-XVII, 314. În adevăr, prin „στίχοι πολιτικοί” se-nțelegeau în epoca bizantină orice versuri al căror ritm se baza nu pe cantitate – ca la antici sau ca în tradiția bizantină cultă – ci pe accent reflectând realitatea lingvistică vie a epocii, adică limba populară. Și mai aveau aceste versuri o caracteristică, de ordin pur metric: în una și aceeași poezie, toate erau de măsură egală. Astfel, o asemenea poezie era alcătuită deci din același vers repetat, iar nu construită din strofe. Cf. Krumbacher, GBL, 650.

¹⁶³ Cf. Соб., Церковносл. Стихотв. – СбНУ XVI-XVII, 315: „Metrul poeziilor slave bisericești e stihul politic bizantin de 12 silabe”. Și cu drept cuvânt, căci dintre στίχοι πολιτικοί, îndată după versul foarte popular de 15 silabe, cel mai întrebuințat a fost în epoca bizantină trimetrul iambic, care numără 12 silabe. Cf. Christ, *Metrik*, 376; Krumbacher, GBL, 650.

¹⁶⁴ Франко, Студії... – ЗНТШ. т. CX, 13. De asemenea, nu prea corespunde realității afirmația lui Franko că metrul de 12 (și 11) silabe ar fi „tipic pentru cântecele noastre căzăcești din sec. XVII-XVIII” (*Ibidem*). Am văzut aiurea că, în aceste cântece populare ucrainene, metrul respectiv apare numai sporadic.

¹⁶⁵ Церковносл. Стихотв. – СбНУ XVI-XVII, 319-323.

¹⁶⁶ Mai ales în „ДЗЪБУКОВНИКЪ”.

¹⁶⁷ A sec. IX-X.

articolului¹⁶⁸. Mai mult încă: în aceste trei scrieri, apare chiar și gruparea ritmică ce ne interesează, 6+6, deși destul de rar, ca una care reprezintă aspectul perfecte simetrii. Astfel, în rugăciunea lui Konstantin Bulgarul, o aflăm într-un singur vers; în panegiricul lui Simeon, care numără 27 de versuri, o aflăm de 8 ori; iar în „АЗЪБУКОВНИКЪ”, care e compus din 72 de versuri, tot de 8 ori. Prin urmare, s-ar putea pune, în chipul cel mai logic, ipoteza originii versului ucrainean de 12 silabe, tipul 6+6, în acest dodecasilab v.slav bisericesc de imitație bizantină¹⁶⁹. Totuși însă, nu trebuie uitat că versul nu este numai metru; ci un complex metrico-prozodic, adică un anumit număr de silabe orânduite conform unui principiu ritmic. Și acest principiu, la versul v.slav bisericesc relatat, era „ab origine” iambic: așa fusese la bizantini, după care l-au pastșat bulgarii și tot așa fusese și prototipul său antic, pe care l-au adoptat bizantinii – indiferent de faptul că modelele pe care le oferea antichitatea, evului mediu grecesc, erau bazate pe cantitate, iar nu pe accent. Așadar, dacă tipul de vers slavo-bizantin semnalat de Sobolevskij ne-ar putea justifica o filiație genetică cu versul ucrainean de 12 silabe – chiar de forma 6+6 – ceea ce e greu de explicat, este aspectul prozodic al acestuia din urmă, care, oricât de neregulat se arată adesea, înclină din cea mai veche fază către ritmul descendent, pentru a ajunge net trohaic în epoca modernă. Să presupunem oare că – plecând de la versul bizantin de structură eminentamente ascendentă – fenomenul a avut totuși loc în baza unei lente evoluții de-a lungul secolelor? Să admitem adică inițial pregnanța silabicității ca element dominant în vers, iar ritmica drept un element accesoriu, care s-a realizat prin adaptări ulterioare? Nu considerăm aceasta ca ceva cu totul improbabil. O asemenea evoluție însă, fie ea cât de îndelungată, ni se pare neverosimilă fără stimulul și contribuția unor influențe complimentare. Și tocmai aici, încrucișarea unei influențe occidentale cu cea bizantină – asupra sistemului metrico-prozodic slav din Peninsula Balcanică – ar veni să ne-aducă o explicație. Alături de acestea, e probabil să se fi exercitat – instinctiv și latent – chiar și vreo influență autohtonă, plecând dintr-un vechi substrat. Firește, în cadrul acestei influențe autohtone, trebuie avut în vedere înainte de toate rolul hotărâtor ce-l are asupra ritmicii natura însăși a limbii și în special fonetica ei¹⁷⁰, care, la slavi, favorizează mai ales ritmul descendent. Cu totul bizară apare afirmația lui Chalanskij, care spune în modul cel mai categoric – însă fără nici un fel de

¹⁶⁸ Соб., Черковносл. Стихотв. – СБНУ XVI-XVII, 315.

¹⁶⁹ Aspectul obișnuit al dodecasilabului acestor poezii v.slave bisericești este – ca și la bizantini – cel ce prezintă cezura după silaba V (tipul 5+7).

¹⁷⁰ Cu capitoul accentului.

motivare – că „Bizanțul n-a exercitat influență asupra metricei slave”¹⁷¹. După dânsul, panegiricul țarului Simeon și prologul lui Konstantin Bulgarul sunt „aproape unicele monumente de poezie veche slavă, care au luat naștere sub influența bizantină”¹⁷². Nu ne îndoim că Chalanskij s-a înșelat. Argumentul său nu e valabil, fiindcă, dacă monumentele v.slave bisericești – care să ateste o strânsă filiație între versificația slavă cultă și cea bizantină, la sfârșitul mileniului I și începutul mileniului II – nu sunt numeroase, aceasta nu înseamnă că ele nu au existat, ci mai degrabă că s-au pierdut. În adevăr, ni se pare cu neputință de imaginat că Bizanțul, căruia îi este atât de tributară toată cultura slavilor în cursul evului mediu, să nu-i fi influențat și în domeniul versificației. De altfel, dacă se admite să fi existat pe teritoriul Balcanilor încrucișarea de influențe la care ne-am gândit noi, am avea de a face în bună parte cu o revenire din Apus – sub noi aspecte – a unor elemente ce radiaseră într-acolo, la origine, din același focar cultural al vechii Elade și apoi al Bizanțului.

Cele mai perspicace și totodată mai prudente – deși nu mai puțin îndrăznețe – păreri, în chestia metrului 6+6 și a celorlalte metre ucrainene de tipul evoluat, le-a exprimat Hruševskyj. După ce citează vechiul cântec ucrainean despre Ștefan Voievod, păstrat de sursa cehă a sec. XVI – precum și un altul tot liric, despre un erou cazac, înregistrat în 1625 de o sursă poloneză, însă având metru diferit – se întreabă și el, gândindu-se la cântăreții rătăcitori sârbi, care încep a fi semnați în Ucraina încă de pe la sfârșitul secolului al XIV-lea¹⁷³: „Oare aceste forme n-ar trebui puse-n legătură cu influențele poeziei balcanice și în special ale celei sârbo-croate, răspândite în Ucraina apuseană de imigranți sârbi...?”¹⁷⁴.

Iar mai departe, Hruševskyj – luând o atitudine categorică – precizează: „Metrul cântecului despre Ștefan Voievod este versul popular sârbesc, preluat de poeții sârbo-croați din Dalmația, la sfârșitul secolului al XV-lea și în al XVI-lea pentru operele lor poetice”¹⁷⁵. Ideea lui Hruševskyj că vechii poeți croato-dalmatini au adoptat versul în chestiune din popor, în cazul când ar fi justă, ne-ar fi utilă la determinarea unei limite cronologice minimale în trecut pentru o probabilă arie de expansiune sud-slavică a metrului 6+6. Căci, admitând că versul acelor poeți a fost adoptat de ei din creația folclorică a vremii

¹⁷¹ Хал., ЮССКМ III, p. 792.

¹⁷² *Ibidem* III, p. 793.

¹⁷³ Груш., Іст. Укр. Літ. I, 81.

¹⁷⁴ *Ibidem* I, 91.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

lor, înseamnă să admitem implicit că acest vers are la sârbo-croați, în popor, o vechime cu mult mai mare decât secolul XV – fără să putem totuși preciza cât de mare – ceea ce ne-ar permite să conchidem că el a avut timpul necesar să radieze spre nord, la ucraineni, pentru ca, în sec. XVI și chiar mai timpuriu încă, să devină schema metrică de bază a unui cântec ca cel al lui Ștefan Voievod. Și ipoteza lui Hruševskij este deosebit de ispititoare, pentru că în adevăr în jumătatea a II-a a sec. XV, precum și în tot cursul secolului XVI, versul cu măsura 6+6 este dominant în poezia cultă croato-dalmatină de toate genurile¹⁷⁶. Ba – datorită vechii tradiții care-l vehicula – el continuă a fi încă destul de frecvent și după aceea, în sec. XVII¹⁷⁷ și chiar în al XVIII-lea¹⁷⁸, adică

¹⁷⁶ Cf. exemple de versuri în acest metru, la poeții croato-dalmatini.

Pentru lircă:

Gjore Držić (1461-+1501) – Vodnik, PHK I, 91-3; *St. Pisci Hrv.* II.

Šiško Menčetić (1450-+1527) – Vodnik, PHK I, 88, 89-90; *St. Pisci Hrv.* II.

Marko Marulić (1450-+1524) – *St. Pisci Hrv.* I. Nicola Dimitrović (?-+1554) – Bogd. PKHS I, 193. Mavro Vetranić Čavčić (1482-+1576) – Vodnik, PHK I, 145, 148-151; Bogd., PKHS I, 194-5. Nicola Nalješković 1510 -+1587 – Vodnik, PHK I, 95. Dinko Ranjina (1536-+1607) – *Ibidem*, I, 177-178.

Pentru epică:

Marko Marulić – tot poemul în 6 cânturi cu titlul *Historija svete udovice Judite...* – *St. Pisci Hrv.* I, 1-66. Petar Hektorović (1487-+1572) – tot poemul *Ribanje i ribarsko prigovaranje*, care, deși ca plan și ca atmosferă e o idilă în genul teocritian (conținând și multe motive dramatice), noi îl considerăm totuși, prin elementul povestitor dominant, mai curând o creație epică – *St. Pisci Hrv.* VI.

Brno Karnarutić (1537-+1573) – tot poemul eroic în 4 cânturi *Vazetje Sigeta grada* – v. extrase la Vodnik, PHK I, 190.

Pentru teatru:

Marko Marulić – misterul *Prikazanje historije svetoga Panucija* (după Maffeo Belcari, *La rappresentazione di S. Panuzio...*) – *St. Pisci Hrv.* I, 273-8.

Hanibal Lučić (1485-+1553) – drama *Robinja* – Pavić, HDD, 23; Vodnik, PHK I, 117-8; 121. Mavro Vetranić Čavčić – v. versuri din diferite piese ale sale la Pavić, HDD, 31-4. Marin Držić (1520?-+1567) – v. extrase din diferite piese: la Pavić, HDD, 68-9, 70-4, 76-8, 88-93; din pastorală în 5 acte *Tirena*: Vodnik, PHK I, 162-3; din *Novela od Stanca*: *ibidem*, 167-8. Nicola Nalješković – v. extrase din piesele cu subiecte pastorale: Pavić, HDD, 57-65; extrase din comediile sale: *ibidem*, 80-7. Savko Gučetić Bendešević (?-+1603) – v. extrase din traducerea tragediei *Dalida*, după Luigi Groto: Pavić, HDD, 50, 52-4.

Dominko (sau Dinko) Zlatarić (1558-+1609) – în pastorală *Aminta* a lui Tasso, tradusă liber în limba croată sub titlul *Ljubmir*: *St. Pisci Hrv.* kn. XXI.

¹⁷⁷ Cf. pastorală în 3 acte *Dubravka* a lui Iv. Gundulić (1589-+1638) – *St. Pisci Hrv.* kn. IX.

¹⁷⁸ Cf. Ignacije Gjurgjević-Grjorgji (1675-+1737) – versuri extrase din poeziile sale: la Bogd., PKHS I, 335.

de-a lungul întregii epoci literare croate a Dalmației. Această ipoteză ademeneste și mai mult dacă ne gândim la primii poeți croați din Dalmația, Šiško Menčetić și Gjore Držić – lirici prin excelență – care au cunoscut îndeaproape cântecul popular, inspirându-se din el sau chiar prelucrându-l cu foarte neînsemnate modificări și la Petar Hektorović din sec. XVI, care l-a apreciat într-un mod cu totul neobișnuit la timpul acela, după cum ne-o dovedește însăși opera sa, unde el reproduce fidel o întreagă serie de creații folclorice pure. Pe de altă parte, istoricii literari sârbo-croați sunt de acord că lirica erotică a primilor poeți dalmatini a fost puternic influențată – nu numai în ce privește tematica, dar chiar și ca factură – de lirica populară croată¹⁷⁹ și anume de cântecele așa-zise „feminine”¹⁸⁰. Totuși, ni se pare foarte curios că poeziile de proveniență incontestabil folclorică aflate în moștenirea poetică a vechilor lirici – Menčetić și mai ales Gjore Držić – nu sunt scrise în dodecasilab, ci în octosilab (4+4)¹⁸¹ și în metrul de 14 silabe (8+6)¹⁸². Tot așa de curios apare apoi faptul că de asemenea nici unul din cântecele populare croato-dalmate încadrate de Hektorović în poema sa idilică „Ribanje” nu este alcătuit din dodecasilabe. Astfel, dintre acestea, cele lirice au următoarele tipuri de versuri: octosilabul (4+4) alternând cu pentasilabul¹⁸³ sau decasilabul (4+6) alternând cu octosilabul¹⁸⁴; pe când cele epice, așa-numitele „bugarștice” sau „bugarșćine”, sunt alcătuite din versuri lungi de 14, 15 ori 16 silabe cu cezura după silaba VI, VII sau VIII și au din loc în loc câte-un scurt refren de 4, 5 ori 6 silabe¹⁸⁵. Numai în ultimul fragment de cântec epic – despre fata cea frumoasă și Šišman – care numără 21 de versuri, aflăm de-abia două cu metrul de 12 silabe (6+6): „I kliče devojka, pokliče devojka...”¹⁸⁶. Și „Stani se, Šišmane, stani se, Šišmane...”¹⁸⁷.

În timp ce toate celelalte versuri, ca și bugarștice-le anterioare,

¹⁷⁹ Vodnik, PHK I, 86; Bogd., PKHS I, 191.

¹⁸⁰ „ženske pjesme”.

¹⁸¹ Cf. „Ela dušo kokorušo,

Operi mi moj testemelj.

Ela momče kokoravče...” – *St. Pesci Hrv.* kn. II, 512.

¹⁸² Cf. „Djevojka je podranila, ružicu je brala,

S bosilkom ju razbiral, trudna je zaspala...” – Bogd., PKHS I, 191-2; Vodnik, PHK I, 95.

¹⁸³ Hect., *Ribanje* – cf. Prvi dan v. 229 sq.

¹⁸⁴ *Ibidem* – v. 231 sq.

¹⁸⁵ *Ibidem* – cf. *Drugi dan* v. 523-92; 595-685.

¹⁸⁶ *Ibidem*, v. 698.

¹⁸⁷ *Ibidem*, v. 701.

au în mod regulat măsura de 14, 15 sau 16 silabe¹⁸⁸. Cele două versuri dodecasilabe (698, 701) apar ca rătăcite în acest cântec și măsura lor ar putea fi considerată nu drept cea autentică de la origine, ci mai degrabă drept o ușoară intervenție, probabil chiar involuntară, a poetului, care le-a modelat, fără să-și dea seama, după metrul său cult, ce caracterizează textul poemei propriu-zise. Noi nu ne îndoim că metrul inițial, folcloric, al acestor versuri a fost hexasilabul. Ne-o indică clar faptul că fiecare din ele nu-i decât simpla repetiție a unei aceleiași propoziții, care totodată constituie o unitate metrică de 6 silabe. Astfel, versul original a devenit emistih în noua schemă. Prin această abilă grupare – făcută de poet oarecum fără nici o modificare – au fost apropiate de lungimea celorlalte versuri ale bugarștice și acele 4 scurte, care, metriceste, sunau discordant în ansamblul cântecului.

Dacă poezia cultă dalmato-croată ar fi împrumutat în adevăr versul ei predilect de 12 silabe direct de la cântecul popular din Dalmația – chiar în forma sub care se află el în operele poeților acestei provincii – este greu de explicat de ce tocmai metrul respectiv nu figurează în textele de proveniență folclorică transmise nouă de liricii secolului al XV-lea și de Hektorović. Concluzia logică la care ne obligă faptele relatate de noi pare a fi că versurile populare favorite ale epocii acestor poeți au fost, între cele scurte, hexasilabul; între cele mijlocii, octosilabul și decasilabul; iar între cele lungi, acele cu măsura de 14 și 16 silabe – nu însă și dodecasilabul de tipul 6+6 sau de alt tip. Pe de altă parte, un examen prozodic atent al dodecasilabului, de forma sub care îl aflăm în poezia cultă croato-dalmatină, ne întărește în convingerea că acest vers nu poate fi împrumutat „*talis qualis*” cântecului popular croat de pe la jumătatea mileniului II, deși aceasta ar părea foarte natural de altfel. În adevăr, acel caracter specific al său de a prezenta rimă dublă – adică faptul că, la fiecare pereche de versuri, rimează între ele nu numai silabele finale, ci și cele din mijlocul lor – este concludent pentru originea cultă a dodecasilabului, evident, sub un astfel de aspect. Iată un exemplu din lirica lui Šiško Menčetić. unde iubita îl preamărește pe poetul drag:

„Ti si cvit rumeni, ti s' moja razbluda,
ti s' moj stril pereni, koji si vas svuda,
ti si zlat prstenčac, ti s' kruna od slave,
ti si gilj i venčac, ki nošu vrh glave...”¹⁸⁹.

¹⁸⁸ *Ibidem*, v. 699-700; 702-718.

¹⁸⁹ Cf. Vodnik, PHK I, p. 89-90.

Aici, în realitate, avem genul de rime încrucișate, căci, dacă considerăm emistihurile, fiecărui vers drept versuri independente, construcția poeziei ia aspectul următor, cu care suntem mult mai obișnuți:

„Ti si cvit rumeni,
ti s' moja razbluda,
ti s' moj stril pereni,
koji si vas svuda...”.

Ori, rima încrucișată este în domeniul versificației, la orice popor, un element specific cult. Iar dacă mai avem în vedere și faptul că în cadrul dodecasilabic, silabele finale ale primelor emistihuri la fiecare pereche de versuri devin rime interioare mediane, e clar că aici este vorba de un aspect pur formal, adică de o simetrie destinată a avea mai mult efect vizual decât auditiv. Aveam a face deci în mod exclusiv cu versuri scrise adică cu versuri culte, iar nicidecum populare. Tipul acesta de vers continuă a fi în uz aproape pe tot parcursul epocii literare dalmatine: sec. XV-XVIII. Iată un alt exemplu, din sec. XVII, din faimoasa invocație către libertate – în drama pastorală „Dubravka”, a lui Gundulić – care, ca factură metrico-prozodică, nu se deosebește întru nimic de cel din sec. XV mai sus citat:

„O lijepa, o draga, o slatka slobodo,
Dare, u kom sva blaga višnji nam Bog dô,
Uzroče istini od naše sve slave,
Uresu jedini od ove Dubrave,
Sva srebra, sva zlata, avi ljudski životi
Nie mogu bit plata tvoj čistoj ljepoti!”¹⁹⁰.

Ba încă unii poeți, chiar din cei mai vechi – cum e Marulić – complică și mai mult această formă a dodecasilabului¹⁹¹ prin aceea că folosesc rimele de două ori, dându-le numai poziții deosebite de la o pereche de versuri la alta¹⁹². Dar însăși rima finală cea atât de obișnuită

¹⁹⁰ Cf. Pavić, HDD, p. 108, 111; Bogd., PKHS I, p. 290.

¹⁹¹ Care și așa era prea complicată!

¹⁹² Și iată cum: ei transferau rima emistihurilor secunde ale unei perechi de versuri la emistihurile prime ale perechii imediat următoare. Astfel, din finală cum fusese anterior, la perechea precedentă, ea devine rimă mediană în cea succedentă. Ilustrăm acest procedeu printr-un pasaj din *Judita* lui Marulić, unde poetul descrie impresia tulburătoare produsă asupra lui Holofern de către frumoasa eroină, când vine-n cort la dânsul:

„Kad ju je vidio, s prvoga pozora,
ranu je očutic ljubvena umora;
staše kako gora, sobom ne krećući,
oči ne zatvora, k njoj jih upirući...” – *Historija svete udovice Judite*, Cânt. IV v. 205-208 (Cf. *St. Pisci Hrv.* kn. I).

este un element de versificație cultă prin originea lui, întrucât versul popular iugoslav – deși folosește foarte adesea rima, mai ales în domeniul liric – totuși, în principiu, n-o respectă nici azi ca pe-o normă obligatorie, permițându-și cele mai mari libertăți față de ea; ba chiar, frecvent, se dispensează complet de rimă în întregi produse folclorice întocmai ca și bulgarii și ca și rușii. Cu atât mai puțin familiar îi era cântecului popular croat acest element estetic în timpul renașterii și la sfârșitului evului mediu. Rima mediană însă constituie un adevărat lux și un rafinament în materie de versificație, care, sub nici un motiv nu poate fi atribuit poporului. Dar ceea ce prezintă pentru noi un deosebit interes, este faptul că – după cum am văzut – rima mediană apare în forme impecabile o dată cu cei mai vechi poeți croato-dalmatini cunoscuți. Și e cu neputință de presupus că chiar Šiško Menčetić și Gjore Držić sau Marulić să fie creatorii acestei inovații culte. Este evident că ei sunt beneficiarii unei tradiții literare, care le-a încredințat-o gata formată, odată cu versul dodecasilab. Cât de veche era acea tradiție? O vechime prea mare a ei pe teritoriul dalmat nu se poate susține, fiindcă atunci ar trebui să acceptăm în mod necesar o dată mult anterioară celei stabilite pentru începutul literaturii naționale în Croația dalmată. Aceasta n-ar fi cu totul improbabil, însă nu ni se para admisibil totuși s-o coborâm mai jos de începutul secolului XV. Umaniștii din prima jumătate a acestui veac, care – după exemplul celor din apus – au scris cu deosebire în latinește, vor fi scris și-n limba maternă poezii lirice, prin excelență erotice, de genul trubadurilor. Acestui gen îi va fi fost adaptat întâia oară dodecasilabul de tipul 6+6. Și fiind el foarte apreciat de gustul lumii culte a epocii, va fi ajuns în cursul câtorva decenii, la forma cu rimă dublă consacrată definitiv ca un fel de dogmă estetică, pe la jumătatea secolului XV. Gjore Držić, care scrie o mare parte din opera sa în dodecasilabul cu rimă dublă, face zadarnice eforturi să se debaraseze de inconvenientele cauzate de rima mediană, eliminând-o din vers¹⁹³. Exemplul său – măcar că a fost reluat sporadic de unii succesori – nu a prins. Tradiția era prea puternică, de aceea a și fost continuată cu asiduitate până-n plin sec. XVII și chiar după aceea. Întrebarea cea mai presantă care se pune acum este dacă această tradiție era ea autohtonă sau occidentală. Marulić însuși, care e puțin mai vechi chiar decât primii lirici erotici cunoscuți ai Croației dalmate, Menčetić și Držić – referindu-se la poema sa epică în 6 cânturi

¹⁹³ Vodnik consideră pe drept versul cu rimă dublă „foarte nepotrivit pentru poezie”, întrucât el „încătușă libertatea poetului la fiecare al treilea picior” – cf. PHK I, 86.

„Judita” – spune c-a alcătuit-o în versuri „după obiceiul cântăreților noștri”¹⁹⁴. Să interpretăm aceste cuvinte în sensul că a luat ca model pentru creația sa versul trubadurilor croați contemporani¹⁹⁵, care ar fi fost dodecasilabul de tipul 6+6 cu rimă dublă? Dar trubadurii croați de unde-l aveau? Îl creaseră ei sau îl împrumutaseră de aiurea? De unde anume? Nu e logic să vedem și în acest vers influența poeziei culte italiene, la care au făcut școală poezii croați de pe litoralul dalmatin și care le-au oferit acestora modele pentru creații proprii în limba națională? Legăturile culturale ale Dalmației cu Italia – prin Dubrovnik mai ales și chiar prin celelalte centre urbane de pe litoral, care, în cea mai mare parte, a ținut politicește timp îndelungat de republica Veneției – au fost, la sfârșitul evului mediu și în epoca renașterii, din cele mai directe și mai strânse, cu atât mai strânse cu cât Dalmația, ca și întreaga Croație de altfel, era catolică. Tinerii croați, care frecventau școli italiene, precum și alți reprezentanți ai lumii nobile culte, călători prin Italia – cu cele mai variate scopuri, particulare sau oficiale – nu mai puțin factorii bisericii, de toate categoriile, aduceau cu ei conștient sau inconștient modul de viață de acolo și îndeosebi procedeele artei, ale poeziei și ale cântecului italian. De asemenea, treceau frecvent Adriatica chiar și cântăreți italieni profesioniști. Fie din proprie inițiativă – din dorința de câștig sau și din spirit de aventură – fie aduși de diferite alte împrejurări, adesea străine de voința lor, ei străbăteau căile Dalmației cântând în limba italiană bine înțeleasă de cercurile nobile și chiar de către anumiți inși din popor. Ba mai mult: croații dalmatini cântau ei înșiși cântece italiene, care au fost la modă aici în tot cursul ultimei jumătăți a mileniului II, dar mai ales pe la mijlocul acestui mileniu. Firește, n-ar putea fi imaginat un complex de circumstanțe mai fericite, care să fi favorizat – între alte elemente de cultură occidentală – și adoptarea dodecasilabului. Dar marii maeștri al Italiei – începând cu Dante, apoi continuând cu Petrarca, Ariosto, Tasso... – au cultivat de predilecție endecasilabul, devenit prin ei, spre sfârșitul evului mediu și în perioada renașterii, un metru definitiv consacrat, atât pentru epica de ample proporții¹⁹⁶, ca și pentru lirică¹⁹⁷ și

¹⁹⁴ „po običaju naših začinjavac” – Cf. *St. Pesci Hrv.* kn. I, p. LXVII.

¹⁹⁵ Precum face Vodnik, PHK I, 106.

¹⁹⁶ Ca *La divina Comedia*, *Orlando Furioso*, *La Gerusalemme Liberata*..., în domeniul epopeii eroice; sau ca *La secchia rapita* a lui Alessandro Tassoni, în cel al epopeii eroi-comice.

¹⁹⁷ Cf. celebrei *Sonetti e canzoni in vita di M. Laura* ale lui Petrarca, precum și o mare parte din poeziile lirice ale lui Giovanni Battista Marino.

unele creații dramatice idilico-pastorale¹⁹⁸ sau în genul misterelor religioase cu teme creștine¹⁹⁹. Iată de ce ne-am întrebat dacă dodecasilabul croato-dalmatin nu poate fi considerat până la un punct drept o adaptare modificată a endecasilabului clasic italian, sub influența unei scheme metrice autohtone de proveniență folclorică. E de remarcă că în menționatul vers italian, cezura nu-și are un loc fix, lăsând poetului libertatea de a o plasa acolo unde-i convine; totuși, se impun, ca poziții favorite ale ei, două: după silaba V sau VI – așa că metrul versului prezintă frecvent schemele 5+6 sau 6+5. Dar foarte adesea, la tipul 5+6, în special, când cezura cade în hiat, ritmul emistihului II se transformă din ascendent în descendent și astfel, acesta devine hexasilab perfect trohaic adică o unitate metrico-prozodică identică versului popular croat. Mai ales sub o asemenea formă, a fost receptat și selectat endecasilabul italian de gustul estetic al vechilor cântăreți croați, care, sub puternica înrâurire a versului autohton ce le era atât de familiar, au egalat cele două emistihuri, făcând ca cezura să cadă exact la mijloc și realizând în chipul acesta dodecasilabul de aspectul 6+6. Prin egalitatea emistihurilor, noul vers oferea trubadurilor și poeților croato-dalmatini avantajul unei simetrii mai desăvârșite și implicit al unei muzicalități epatante – în ciuda marelui și obositor sale monotonii – în comparație cu prototipul italian. În același timp, dodecasilabul acesta – rezultat prin acțiunea nivelatoare a hexasilabului trohaic asupra endecasilabului italian – mai avea calitate de a fi devenit al lor, de a fi fost simțit ca ceva deosebit de cunoscut și de intim, nu numai pentru urechea poetului sau cântărețului, ci și pentru marele public. E semnificativ faptul că multe – și încă din cele mai vechi – traduceri croate de opere italiene scrise în endecasilab, folosesc dodecasilabul, cum e de ex. „Misterul Sfântului Pafnutie”²⁰⁰ al lui Belcari, tradus în l. croată în metrul 6+6 cu rimă dublă de Marulic²⁰¹. Odată fixată această tradiție cultă, ea nu întârzie de a trece în cercurile largi rustice (chiar în cursul secolului XV). Poporul recunoaște instinctiv versul în chestiune ca pe un bun al său, datorită hexasilabului, care stă la

¹⁹⁸ De tipul pastorelei *Aminta* a lui Torquato Tasso, care folosește aici diverse scheme metrice, între care însă un prim loc îl ocupă endecasilabul.

¹⁹⁹ Cum e de ex., în sec. XV, scrierea dramatică intitulată *La rappresentazione di S. Panuzio* a lui Maffeo Belcari.

²⁰⁰ Cu titlul italianesc exact: *La Rappresentazione di S. Panuzio quando prego Iddio che gli rivelasse a quale uomo Santo egli fosse sopra la terra*.

²⁰¹ *Prikazanje historije svetoga Panuzija kako moli boga, da mu očituje komu biše takmen na zemlji* – Cf. *St. pisci* Hrv. I, 273-278.

baza lui și care îl utilizează cu deosebire în lirica dragostei, în general fără rime, însă mai ales fără rime mediane, pentru care ruralii, evident, nu aveau nici o comprehensiune.

Dar împotriva ipotezei noastre pare a se opune faptul, relatat aiurea, că – sub aspectul pur silabic – dodecasilabul de tipul 6+6 este atestat încă din sec. X, în poezii scrise-n latina populară. Iar în prima jumătate a sec. XI – între versurile care alcătuiesc traducerea latină a așa-numitului „Galluslied”, datorită învățatului călugăr Ekkehard IV – aflăm sporadic și un vers ca acesta: „... Sānctos ādvocāntem ét glōrificāntēm...”²⁰² unde, repartiția regulată a accentului ar părea să indice desăvârșirea simetriei dodecasilabului scolastico-occidental de asemenea sub aspectul prozodic și încă în ordinea descendentă a troheului. Acestea sunt însă apariții rare, și nu din astfel de surse occidentale provine dodecasilabul croato-dalmatin. Succesor direct al dodecasilabului medio-latin considerăm versul francez cunoscut sub numele de „alexandrin”²⁰³, care – atunci când rima e masculină – are și el metrul de 12 silabe, tipul 6+6. Acest vers însă nu poate fi identificat cu cel croato-dalmat de același număr de silabe; sub aspectul prozodic, ele se deosebesc fundamental întrucât ritmul alexandrinului a fost întotdeauna iambic prin excelență. Și totuși, ni se pare greu de contestat în mod absolut radierea schemei metriche latine populare, de tipul 6+6, și către Peninsula Balcanică, influențând aici cântecul popular sud slav. Dar dacă o asemenea influență a prins cu adevărat, izbutind să fixeze în folclorul slav schema unui dodecasilab occidental, acesta n-a putut avea loc decât datorită existenței vechiului vers din sistemul metric popular autohton, și anume hexasilabul trohaic. Într-un astfel de caz, am avea un motiv mai mult, care să ne explice transformarea endecasilabului italian de către poezii croați și totodată rolul de stimulent, pe care acesta îl va fi avut în selectarea dodecasilabului popular pe la jumătatea mileniului II, ridicându-l la rangul de vers cult favorit. Pasiunea neobișnuită cu care a fost cultivat versul dodecasilab cu cezură mediană, în poezia croato-dalmatină a secolelor XV-XVIII, ne întărește și mai mult în convingerea

²⁰² Cf. H. Rupp, *Über das Verhältnis von deutscher und lateinischer Dichtung im 9 bis 12 Jahrhundert* – v. Germ.-Rom. MS Bd. VIII (neue Folge) Heft 1 (Jan. 1958), p. 28.

²⁰³ Acest nume îi vine – cel mai probabil – de la Alexandru cel Mare, eroul vechiului roman-epopee, scris în astfel de versuri în Franța, pe la sfârșitul sec. XII și începutul celui de-al XIII-lea, de către un întreg șir de versuitori. Dar termenul respectiv mai e raportat de asemenea chiar la unul din poezii medievale, Alexandre de Paris, care a contribuit în chip remarcabil la versificarea romanului lui Alexandru.

că acest vers are ca substrat un vechi element metrico-prozodic autohton. Căci marea preferință pe care au arătat-o poeții croați ai Dalmației pentru el nu-și poate găsi termen de comparație la popoarele Europei decât doar în predilecția extraordinară de care s-a bucurat alexandrinul în literatura franceză și endecasilabul în cea italiană.

Așadar, susținând autohtonismul dodecasilabului din poezia cultă a Croației dalmatine, noi opinăm că rolul cel mai important la fixarea unei așa de puternice tradiții a acestei scheme metrico-prozodice l-a avut hexasilabul. O probă concludentă în acest sens o constituie însăși rima mediană a versului de tipul 6+6. Precum am văzut deja, aici avem a face, în realitate, cu rime încrucișate. Deci, cele două versuri dodecasilabe împerecheate erau la origine, în popor, 4 versuri hexasilabe independente – în principiu fără rimă – care apoi, cu timpul, au devenit două, păstrând același număr total de silabe, însă limitând versurile prototipe la rolurile de emistihuri. Astfel, dacă și noi ca și Hruševskyj suntem de părere că vechii poeți croați ai Dalmației au captat din popor versul lor, favorit, noi totuși – spre deosebire de el – credem mai probabil că nu l-au primit integral din sursa folclorică autohtonă, ci oarecum parțial și anume sub forma hexasilabului trohaic, elementul metrico-prozodic esențial ce stă la baza dodecasilabului respectiv.

Dar să examinăm însăși sursa folclorică sârbo-croată, spre a vedea care e situația reală a metrului ce ne preocupă. Începem cu textele folclorice vechi. Poate nu e lipsit de semnificație faptul că în colecția lui Bogišić de cântece populare sârbo-croate – reproduse după manuscrise vechi, provenind mai ales de pe litoralul adriatic – nu aflăm nici un cântec cu versul în chestiune. E drept că, în cea mai mare parte, materialul prezentat aici – cu excepția unui număr foarte restrâns de cântece lirice – ilustrează epica populară sârbo-croată și cu deosebire genul bugarștice-lor, care se caracterizează printr-o versificație specifică lor și nu fără vădite înrâuriri culte. Totuși, într-un singur cântec, narativ și acesta – cu tema cuceririi insulei Creta de către turci – al cărui vers este dodecasilabul tipic epic de aspectul 4+6, remarcăm și infiltrația mai multor versuri dodecasilabe de tipul 6+6²⁰⁴. Trecând la epoca modernă, constatăm că în monumentală colecție a lui Vuk Karađić, dodecasilabul abia figurează: îl întâlnim numai în trei cântece, toate lirico-erotice,

²⁰⁴ Богишић НП I (cf. ГСУД кю.Х), р. 313-314, nr. 113, v. 50-51, 54-55, 62, 66-67, 69-72, 78-79, 82, 85, 87, 89, 91, 94, 100.

dintre care unul de o dubioasă autenticitate folclorică²⁰⁵. În colecția clasică croată, editată de asociația „Matica Hrvataka”, sub redacția lui N. Andrić, de asemenea nu aflăm – între așa-zisele cântece feminine” – decât două, amândouă lirice și anume de dragoste: unul în două variante, cu caracter idilic²⁰⁶; iar altul de miliție cu caracter elegiac, cântând tânguirea soldatului care se desparte de iubita sa pentru a pleca la război²⁰⁷. Semnalăm apoi versul dodecasilab și în regiunile sârbești cele mai meridionale, din așa-numita „Sârbia Veche”²⁰⁸. În colecția lui Jastrebov, aflăm în metrul 6+6 două cântece care se disting prin caracterul lor arhaic; unul, în uz la seceriș, conține în final simbolul căsătoriei eroinei²⁰⁹; altul, ritual, e în uz la nuntă²¹⁰. Deosebit de interesant apare însă faptul că, în materialele folclorice din extremul nord-vest al Croației, metrul 6+6 e atestat incomparabil mai des. Astfel, îl întâlnim într-un număr însemnat de cântece din insulele Quarnero și din Peninsula Istria. Lirice cele mai multe sunt erotice prin excelență²¹¹; există totuși și câteva rituale – unele având rolul acesta în cadrul nunții²¹², iar altele ținând de datina colindatului²¹³. Dintre colecțiile cercetate, cea cu cântece numai din această regiune²¹⁴ are 40 din ele în metrul 6+6 față de numărul total de 418, ceea ce reprezintă un procent de 9,57 adică uimitor de mare în comparație cu ceea ce am constatat în colecțiile din Iugoslavia continentală sau chiar din regiunile mai sudice de pe țărmul adriatic. Din acest sumar examen geografico-folcloric, conchidem deci că, cu cât mergem mai spre sud-vest de-a lungul litoralului Adriaticei, inclusiv insulele învecinate lui, gradul de

²⁰⁵ Kap., CHPI I, p. 425 nr. 569; V, p. 240-1 nr. 323 (cf. același cântec, la Kap., și în CHIIX, p. 292-3 nr. 296); 342-3 nr. 459 (despre care credem că e o ușoară prelucrare cultă a cunoscutei teme, din lirica populară sârbo-croată, cu portretul fetei frumoase).

²⁰⁶ HNP VII, p. 24, nr. 48; p. 45, nr. 86.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 261, nr. 413.

²⁰⁸ „Stara Srbija”.

²⁰⁹ Ястр., Об. ИТС, p. 170-171.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 368.

²¹¹ INP, p. 16-7 nr. 9; p. 50-1 nr. 4; p. 54-5 nr. 8-9; p. 57-8 nr. 14-5; p. 61-4 nr. 20-3; p. 64-5 nr. 26; p. 66-7 nr. 30; p. 77-8 nr. 52-3; p. 78-9 nr. 55; p. 79-80 nr. 58; p. 93 nr. 89; p. 101-2 nr. 105; p. 103-4 nr. 109; p. 105-6 nr. 111-3; p. 107 nr. 115; p. 107-8 nr. 117-8; p. 115 nr. 130, 132; p. 116-7 nr. 133-4; p. 121 nr. 142 (cultă în uz la popor); p. 122 nr. 143; p. 145 nr. 47; p. 146-7 nr. 51. Cf. și LȘSP, p. 96-8, 103-4, 120-2, 126-7.

²¹² *Ibidem*, p. 166 nr. 7-8; p. 167 nr. 10-1; p. 172 nr. 23. Cf. și LȘSP, p. 131-2.

²¹³ *Ibidem*, p. 214-5 nr. 15; p. 225-7 nr. 7.

²¹⁴ INP. Această colecție – apărută la Abbazia în 1924 – este reeditarea celei din 1880, de la Trieste, al cărei titlu suna: *Hrvatske pjesme, što se pjevaju po Istri i kvarnerskih otocich*.

frecvență al dodecasilabului de tipul 6+6 crește, pentru ca în Istria – ținutul cel mai îndepărtat către apus și cel mai apropiat de lumea occidentului Europei – să atingă apogeul. În același timp, constatăm că, deși este un metru specific liric, apare totodată și în anumite datini, de unde în special ne e permis să deducem vechimea apreciabilă a fixării lui în folclorul croat.

Dodecasilabul e atestat de asemenea, în Slovenia tot ca un metru specific liric; mai rar, e utilizat și la teme de baladă. Și aici, el este afectat de cele mai multe ori cântecelor de dragoste, cu atmosferă senină, idilică sau în ton elegiac²¹⁵; iar adesea și cântecelor de miliție în același ton²¹⁶. E de remarcat că și la sloveni ca și la croații de pe litoralul nordic al Adriaticei, acest metru a pătruns până în datinile lor, ceea ce constituie un indiciu neîndoios despre vechimea sa. Astfel, în afară de datina colindatului²¹⁷ – unde se vede că e de dată mai târzie, întrucât e adaptată la teme religioase creștine – și în afară de cântecele așa-numite „kresne”²¹⁸ în uz la o specie de colindătoare de la Sf. Ion de vară, metru 6+6 caracterizează unele cântece de nuntă²¹⁹. Orientându-ne deci după marea colecție de cântece slovene a lui Štrelkelj, deducem că nici la acest popor dodecasilabul nostru nu face parte dintre versurile favorite. Totuși, constatăm că, la sloveni, el apare mai frecvent decât la sârbo-croații continentali, precum și decât la croații dalmatini; însă mai puțin frecvent decât la croații din extremul nord-vest, în special decât cei din Istria. Să fie aceasta o indicație că drumul răspândirii din occident a versului ce urmărim este maritim, iar nu continental? Sau, să considerăm, poate, această regiune de litoral și insulară drept o arie mai izolată, deci mai conservativă? Este știut că, adesea, insulele – întocmai ca și anumite regiuni de munte – au acest caracter. Nu trebuie uitat că insula Veglia este cea care ne-a păstrat limba dalmată vie până-n sec. XIX, când s-a stins

²¹⁵ Štrelk. SNP zv. I sn. I, p. 91 nr. 49; p. 94 nr. 52; p. 106 nr. 59; sn. II, p. 225 nr. 152; p. 268-70 nr. 206-7; p. 272-4 nr. 210-1 (aici, metrul 6+6 alternează cu 8+6); p. 276-81 nr. 215-8; p. 306 nr. 252; sn. IV, 738-9 nr. 851; p. 742-4 nr. 859-60; p. 746-7 nr. 866-7; p. 752-4 nr. 877-9; p. 756 nr. 885; p. 790 nr. 954; zv. II sn. V, p. 15, nr. 1026; p. 26 nr. 1051; p. 72 nr. 1156; p. 76-7 nr. 1160; p. 201 nr. 1435; p. 219-20 nr. 1474; p. 297 nr. 1655; sn. VI, p. 319 nr. 1710; p. 363 nr. 1819-20; p. 421 nr. 1971; p. 428 nr. 1985-6.

²¹⁶ *Ibidem.*, zv. I sn. II, p. 307-8 nr. 254-5; p. 314-5 nr. 265; p. 316-8 nr. 268-71; sn. IV, p. 759 nr. 893.

²¹⁷ *Ibidem.*, zv. III sn. VIII, p. 33, nr. 4787.

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 154 nr. 5034; p. 193, nr. 5122.

²¹⁹ *Ibidem.*, zv. III sn. IX, p. 323-4, nr. 5448-5451.

ultimul ei vorbitor²²⁰, în timp ce pretutindeni aiurea ea dispăruse complet de mult. Dar dacă atribuim, precum e și natural, influenței italiene această realitate geografico-folclorică, atunci cum trebuie explicat faptul că slovenii, care sunt etnograficește vecini cu italienii pe o întindere așa de mare, cultivă în folclorul lor poetic-muzical dodecasilabul de tipul 6+6 mai puțin decât croații din Istria și din insulele Quarnero? Pe de-altă parte e clar că trebuie să ne gândim mai puțin la o influență occidentală venită prin germani, deși slovenii se învecinează și mai mult încă cu lumea germană decât cu italienii. În același timp, demn de relatat este faptul că într-o serie de variante ale unei teme lirice – despre curajul tânărului sloven, care înfruntă fără teamă pe turci – metrul 6+6 figurează alături de endecasilabul de tipul 5+6²²¹; iar într-un cântec liric, cu subiect mitico-religios, metrul 6+6 alternează în chip foarte neregulat cu endecasilabul de ambele tipuri: 5+6 și 6+5²²². Aceasta pare a fi o serioasă probă în favoarea ipotezei nașterii dodecasilabului nostru din endecasilabul occidental²²³ și anume din cel italian.

Dar nu putem trece cu vederea faptul folcloric deosebit de interesant că metrul 6+6 este bine cunoscut și bulgarilor pe tot teritoriul lor etnografic; ba încă într-un grad de răspândire și de frecvență care nu stă mai prejos decât cel sârbo-croat și sloven. În adevăr, cercetând marea colecție de cântece populare bulgare redactată de V. Stoin – cu materiale din regiunile nord-vestice ale țării, „de la Timok până la Vit”, precum și este intitulată – întâlnim acest vers în variate cântece, care se încadrează în mod exclusiv domeniului liricei²²⁴. Unele sunt elegii pure, având ca temă, de ex., tânguirea mamei la căpătâiul fetei care moare, jalea surorii după frații morți...; altele sunt cântece de dragoste; iar altele – cele mai puține –

²²⁰ Cu numele Tuòne Udàina, de la care și-a cules M. Bartoli prețiosul material lingvistic publicat în *Das Dalmatische* I-II.

²²¹ Cf. Štek. SNP zv. I sn. IV, p. 761 nr. 896-897; p. 762-764, nr. 899-901.

²²² *Ibidem.*, zv. III sn. X, p. 473, nr. 5960.

²²³ Că dodecasilabul a putut lua naștere uneori din endecasilab, e un fapt banal de echivalență metrică, la măsurarea versului cu unitatea denumită „picior”. În adevăr, a fost destul ca primul emistih al tipului 5+6 sau al doilea emistih al tipului 6+5 să se termine printr-un cuvânt cu ultima silabă neaccentuată – într-o schemă trohaică regulată – pentru ca endecasilabul să se transforme în dodecasilab.

²²⁴ Стоин, НП, p. 203 nr. 876; p. 374 nr. 1519; p. 377 nr. 1530-1531; p. 388 nr. 1571; p. 394 nr. 1592; p. 513 nr. 2003; p. 556 nr. 2141, 2144; p. 608 nr. 2315; p. 645 nr. 2449-2450; p. 661 nr. 2504; p. 714 nr. 2693; p. 745 nr. 2802; p. 755 nr. 2838; p. 778 nr. 2919; p. 780 nr. 2926 v. 1-3; p. 797 nr. 2987; p. 815-6 nr. 3046; p. 821 nr. 3064; p. 840 nr. 3129, p. 928-929 nr. 3523-4; p. 990 nr. 3708.

chiar satirice. Raportând numărul celor 25 de cântece cu metrul 6+6 la totalul de 4002 din colecția menționată, rezultă că acestea reprezintă de abia 0,65%, deci un procent insignifiant în comparație cu alte metre favorite ca octosilabul, decasilabul... Situația se schimbă însă dacă avem în vedere Bulgaria etnografică de sud-vest îi în special regiunile macedonene. Aici, constatăm o frecvență a versului în chestiune comparabilă numai cu cea pe care-am relatat-o în extremul nord-vest al Croației litorale. Sursele folclorice pe care ne bazăm afirmând aceasta, sunt cu deosebire trei: *vechea colecție a fraților Miladinovici*²²⁵ bogata colecție a lui Šapkarev²²⁶ și alta și mai nouă a lui P. Michajlov²²⁷, care cuprinde numai cântece din Macedonia. La prima, care prin omogenitatea ei permite calcule statistice mai rapide, cântecele cu dodecasilabul de tipul 6+6 prezintă un procent de 4,54 adică mai mult decât a 22-a parte din întregul repertoriu, ceea ce constituie un grad de frecvență apreciabil. Relatăm, de asemenea, că acest vers figurează destul de des, la bulgarii macedoneni, și în cântecele de nuntă²²⁸. Amintim că Macedonia este una din cele mai conservative regiuni ale Balcanilor și că bogăția ei în elemente arhaice – pe terenul folclorului, ca și al limbii – e recunoscută de specialiști. Întrebarea care se pune acum – privind în ansamblu această parte a Europei – din punct de vedere al problemei ce urmărim, este următoarea: cum se explică faptul geografico-folcloric al răspândirii și frecvenței mai mari, de care se bucură versul dodecasilab de aspectul 6+6, la cele două extremități ale Peninsulei Balcanice? Și în această arie sud-slavică, se poate spune că versul 6+6 aparține mai mult genului liric, unde poate fi întâlnit la cele mai diferite

²²⁵ Бр. Милад., БНП, p. 259-260 nr. 169; p. 339-340 nr. 229; p. 241-242 nr. 231; p. 346 nr. 238; p. 351-352 nr. 245; p. 357 nr. 254; p. 365-366 nr. 266-267; p. 378-379 nr. 296; p. 383-384 nr. 308; p. 391 nr. 328; p. 393 nr. 336; p. 404 nr. 366; p. 409-410 nr. 378-379; p. 412 nr. 384; p. 415 nr. 390; p. 418 nr. 397; p. 421 nr. 408-410; p. 427-428 nr. 423; p. 435-436 nr. 441; p. 438-439 nr. 447; p. 440 nr. 452; p. 446-447 nr. 469; p. 448 nr. 474; p. 453-454 nr. 493; p. 481-482 nr. 565-566; p. 499 nr. 616-617.

²²⁶ Шапк., Сбъну ч. I кн. I, p. 43 nr. 27; p. 71-2 nr. 60; *ibidem*, кн. III, p. 309 nr. 458; p. 331 nr. 474; *ibidem*, кн. V-VI, p. 11-12 nr. 495; p. 29 nr. 512; p. 30-2 nr. 515-516; p. 87-88 nr. 575; p. 104-105 nr. 588; p. 135 nr. 627; p. 199-200 nr. 712; p. 203 nr. 718; p. 207-208 nr. 724-725; p. 262 nr. 804 v. 1-2, 10, 18; p. 274-5 nr. 821; p. 274-275 nr. 821; p. 299 nr. 864; p. 336 nr. 935; p. 346-348 nr. 957; p. 352 nr. 966; p. 408 nr. 1079.

²²⁷ Мих., БНПМ, p. 45 nr. 97; p. 47 nr. 102; p. 53 nr. 114; p. 73 nr. 159; p. 75 nr. 164; p. 91 nr. 201-202; p. 94 nr. 207; p. 167 nr. 307; p. 177 nr. 332; p. 229 nr. 390.

²²⁸ În colecție a lui Šapkarev aflăm 9 asemenea cântece: ч. I кн. I, p. 43-4 nr. 27; p. 118-9 nr. 155-156; p. 122 nr. 159; p. 124-125 nr. 166; p. 125-126 nr. 168-169; p. 144-145 nr. 212-213. Cf. și alte colecții, de ex. Сбъну II, p. 49 nr. 2, VII, p. 65 nr 8 v. 1-3; p. 66 nr. 11; p. 79 nr. 79... etc.

specii de cântece, dar cu deosebire în cele de dragoste și în unele elegii cu alt substrat afectiv²²⁹. Uneori, apare el și în cântece comico-satirice²³⁰ sau pur umoristice²³¹. Numai foarte rar depășește sfera lirică pentru a servi ca mijloc de expresie și epicei populare²³². Circumscrierea acestui vers domeniului liric – în care trebuie incluse și cântecele rituale – e un caracter comun la toți slavii balcanici și chiar la ucraineni. În ce privește Macedonia în special, să presupunem oare că existența metrului 6+6 este aici tot rezultatul unei influențe occidentale, care a radiat treptat până-n sudul peninsulei? Dar ne oprește de la aceasta faptul că între aria macedo-slavă și aria nord-vestică croato-slovenă, se interpune un spațiu, unde gradul de răspândire și de frecvență al acestui vers e foarte redus. Sau, să-i atribuim mai curând o veche origine slavo-bizantină ca aceea despre care am mai discutat deja aiurea?

Înainte de a propune un răspuns la astfel de întrebări, e nevoie să cercetăm care-i situația versului respectiv și în folclorul celorlalți slavi, în special al celor occidentali.

La poloni, dodecasilabul în ritm trohaic se bucură de o răspândire și de o frecvență neobișnuit de mare, apărând ca un vers favorit al poporului, ceea ce nu se poate afirma cu privire la ceilalți slavi discutați pân-acum. În adevăr, îl aflăm aici în creațiile celor mai variate genuri ale folclorului poetico-muzical: mai întâi, în lirica populară și anume în cântecele de dragoste sau în recitativele erotice, adesea scânteietoare de umor, care însoțesc dansul – așa-numitele „krakowiaki” – apoi, în balade, dintre care unele cu conținut etico-religios, precum și în cântecele folclorului ritual. Astfel, sprijinindu-ne mai ales pe materialele monumentalei colecții a lui O. Kolberg, constatăm existența sa pe tot teritoriul etnografic polon, atât în centrul și nord-estul Poloniei, la „Mazurzy”, cât și în apus la „Wielkopolanie”, precum și-n regiunile sudice, la „Małopolanie”. În domeniul cântecelor rituale, semnalăm acest vers atât în colindele laice – adică, în acelea care, după noi, reprezintă tipul arhaic – cât și în cele religioase, așa-numitele „kole dy kancyzkowe”, care au luat naștere adesea după modelul celor

²²⁹ Cf. și alte colecții decât cele mai sus citate: Сбнy III, p. 118 nr. 2; VI, p. 23-24 nr. 1; p. 25 nr. 8; p. 47 nr. 2; X, p. 109 nr. 5; XII, p. 109 nr. 4; p. 112 nr. 9... etc.

²³⁰ Шапк., Сбнy ч. I кн. VII, p. 113 nr. 1170; Сбнy X, p. 108 nr. 2.

²³¹ *Ibidem*, Сбнy ч. I кн. VII, p. 109 nr. 1157; Мих., БНПМ, p. 157-8 nr. 285; p. 161 nr. 291.

²³² Бр. Милад., БНП, p. 2-3 nr. 2; Мих., БНПМ, p. 122-4 nr. 239; p. 132-134 nr. 254; p. 187-189 nr. 347; Сбнy III, p. 112 nr. 1; p. 115-116 nr. 6.

precedente, substituind teme creștine celor profane. Dar ceea ce se impune cu deosebire atenției noastre, este faptul că dodecasilabul de aspectul 6+6 abundă la poloni în cântecele datinii nunții ca la nici un alt popor slav. Astfel, în colecția de cântece nupțiale polone a lui Z. Gloger, dintr-un număr total de 455, aflăm 37 cu acest vers, adică ceva mai mult decât 8%. Ba, dacă le raportăm exclusiv la suma cântecelor propriu-zise din citata colecție – lăsând la o parte orațiile, care toate au alte metre – procentul lor este în realitate mai mare încă.

După materialul folcloric poetico-muzical al lui Kolberg, din Krakowskie, relatăm și o interesantă creație scolastică în limba latină, cu caracter lirico-meditativ despre deșertăciunea lumii și a vieții, purtând titlul semnificativ „Fallacia mundi”. Cele 40 de versuri ale ei, care sunt grupate în strofe de câte 4 – toate 4 cu aceeași rimă sau, mai just, cu aceeași asonanță – prezintă metrul dodecasilab cu cezură mediană:

„Cur mundus militat sub vana gloria,
cujus prosperitas est transitoria;
tam cito labitur ejus potentia,
quam vasa figuli quae sunt fragilia...”

Această meditație este opera vreunui învățăcel de la vechiul centru universitar din Cracovia, alcătuită desigur după o tradiție și după modele, care veneau din Occident din aceeași sferă studențească. Kolberg îi publică și melodia. Faptul că era cântată este un indiciu neîndoios despre popularitatea acestei elegii cândva, în lumea studenților. Ceea ce izbește la ea, sub aspectul prozodic, este silabicitatea, care nu ține seama de cantitatea silabelor și nici măcar de accentul cuvintelor.

Un asemenea produs poetic constituie o dovadă că și sursa aceasta oarecum doctă – a tinerimii de la școlile înalte, teologice, ca și laice – a slujit la răspândirea versului nostru, deși ea nu poate fi considerată nicidecum singura și nici cea mai importantă.

Ceea ce este mai demn de remarcat – având în vedere întregul teritoriu etnografic polon – e faptul că nicăieri metrul 6+6 nu apare în chip așa de compact ca-n extremul sud-vest, la polonii silezieni („Ślązacy”).

În adevăr, cercetând bogata colecție de cântece din Silezia, editată de Academia Polonă, sub redacția profesorului Bystroń, apoi a lui Ligeża și Stoinski – unde se găsesc teme de baladă, ca și teme pur lirice – constatăm că aproximativ o treime din ele au versuri dodecasilabe cu cezură mediană, cele mai multe fiind prevăzute cu rime.

O astfel de repartitie geografico-folclorică ne dă dreptul să conchidem că principala direcție de radiere a schemei metrice în chestiune – de proveniență incontestabil apuseană – nu trebuie căutată înspre lumea germană, cu care polonii se învecinează pe frontiera cea mai lungă; ci înspre ceilalți slavi occidentali, în special înspre moravi și cehi. Și cu drept cuvânt, căci, la acești slavi, dodecasilabul de tipul 6+6 este unul din versurile favorite ale cântecului popular. Astfel, din colecția de 100 de cântece a lui F. Bartoș, – cele mai multe lirico-erotice, iar altele cu teme de baladă – aproape jumătate au un asemenea metru.

Prin urmare, aceasta fiind situația metrului dodecasilab cu cezura mediană, la slavii occidentali – deși, precum am relatat, el este destul de bine cunoscut din vechi timpuri de asemenea slavilor meridionali și va fi fost receptat, desigur, și de la ei, fie pe calea religioasă-culturală, fie și pe cea specific folclorică a circulației orale, printr-o radiere lentă a lui din Peninsula Balcanică spre nord și nord-est – noi credem totuși mai probabil ca răspândirea lui la slavii orientali să fi avut loc cu deosebire prin poloni, care făceau legătura cu Apusul atât direct, cât și prin moravi și cehi. De la poloni deci – și într-o mică măsură și de la slovaci – metrul în chestiune a trecut la ucraineni și bieloruși, iar de la aceștia la vecinii lor din răsărit, velicorușii.

Hruševskij însuși, presupunând o origine sud-slavică pentru versul 6+6, nu cutează totuși să respingă ipoteza originii occidentale susținută de Chalanskij și Peretc, ci se gândește la o îmbinare a ei cu cea a provenienței balcanice. Astfel, în cele din urmă, el își formulează această supoziție a sa prin întrebarea: „oare nu a-ar cuveni să punem în legătură formele noastre de cântece cu influențele balcanice ale secolelor XV-XVI, cu care mergeau paralel de asemenea influențele formelor analoage de cântece slave occidentale?”.

Fără îndoială, originea exclusiv balcanică pentru dodecasilabul ucrainean de tipul 6+6 este inadmisibilă; documentele folclorice mai sus relatate se opun la aceasta în chipul cel mai categoric. Pe de altă parte, perioada la care raportă Hruševskij influențele sud-slave ni se pare mult prea târzie. După noi, aceste influențe trebuie circumscrise unei epoci medievale mai vechi, pentru ca fixarea unei inovații metrice ca dodecasilabul cu cezura mediană, în folclorul slavilor orientali, să fi fost posibilă încă de prin jumătatea a doua a sec. XV.

Aici intervine însă și un fapt geografico-istoric, de care e nevoie să se țină seama. Și anume: noi suntem de părere că, în principiu, încă din plin ev mediu, influențele folclorice sud-slavice asupra slavilor orientali

și nordici încep a nu se mai exercita normal, până ce ajung chiar a se întrerupe. Lumea compactă românească, iar apoi și ungarii, interpunându-se între Slavia sudului și cea a nordului, le izolează pe una de cealaltă. La aceste considerente, mai vine să se adauge încă unul, care țin de geografia folclorică actuală: dacă-n adevăr folclorul ucrainean ar datora metru 6+6 mai ales influenței sud-slave, atunci ar trebui ca el să fie atestat cel mai frecvent în cântecele acelor grupe dialectale, care au poziția geografică cea mai meridională. Ori, după cum am văzut, aria cu frecvența maximă a lui se situează în partea cea mai de vest a Ucrainei, adică acolo unde acest popor a fost în strânse relații de vecinătate sau chiar de conviețuire cu polonii sau cu alți slavi occidentali. Deci, logic este să admitem că prin acești slavi, mai curând decât prin cei sudici, au primit ucrainenii versul dodecasilab cu cezură mediană.

În ce privește vechimea acestui vers, în folclorul slavilor occidentali și în special la poloni, nu e deloc ușor de afirmat ceva sigur, fie chiar și în cadrul unei largi aproximații. Creația folclorică a oricărui popor stă oarecum în afară de vreme și de aceea se lasă foarte greu cronologizată. Ea este ca apa unui râu, care vine de departe și despre care nu poți ști de când și-a pornit cursul, adică, cât timp i-a trebuit până să-și adune pe cale contribuția diferitor afluenți spre a ajunge la forma și dimensiunile ultime. Pentru o orientare cât de vagă, vom recurge tot la procedeul stabilirii de limite cronologice minime pe bază de creații poetice databile, care nu pot fi decât opere de autori culți. Și vom vedea ce perspectivă cronologică se pot deschide, către trecut, de la acestea încolo. Un poet polon din sec. XVI, deci contemporan cu cehul Blahoslav și anume Jan Kochanowski – unul din cei mai mari pe care i-a avut Polonia – întrebuințează și el versul trohaic de 12 silabe cu cezură mediană în traducerea Psaltirii, la 4 psalmi. Pe lângă acest metru, el utilizează de asemenea în aceeași operă, la alți 3 psalmi, versul de trei picioare trohaice, adică exact un emistih din versul cântecului lui Ștefan Voievod. Și, aici, avea a face în realitate cu același vers de 12 silabe, numai că separat în două emistihuri, care rimează între ele. Ceea ce interesează însă în cazul de față este faptul că sursa din care a adoptat Kochanowski acest vers este cântecul popular polon. În adevăr, poetul nu se mărginește la acest model, ci tot din creația folclorică i-a fost inspirat și un alt vers, pentru care a arătat cea mai mare preferință și care, în același timp, era și este până azi cel mai răspândit în folclorul poetic polon de toate genurile: versul trohaic de 4 picioare. Pe acesta îl aflăm de asemenea, în Psaltirea sa în versuri la un număr impresionant

de psalmi. În afară însă de cartea psalmilor, îl aflăm frecvent și-n poeziile originale, cu caracter laic, ale lui Kochanowski. Evident, nu poate fi o simplă coincidență că versul cel mai favorit al poporului polon, în cântecele sale, a fost totodată și versul favorit al acestui poet. Captarea lui din sursa folclorică de către Kochanowski este un fapt incontestabil. Trăindu-și cea mai mare parte din viață retras în mijlocul naturii, la moșia sa din Czarnolas, unde a ascultat cântecele țăranilor și a cunoscut în chipul cel mai direct obiceiurile lor tradiționale – între care, „Sobótka” a lăsat un puternic ecou în opera lui poetică, închinându-i un mic poem alcătuit din 12 cânturi – Kochanowski a fost în situația cea mai propice pentru a se familiariza cu versificația populară. Și, în ciuda formației sale umaniste, la școala poeziei grecești și latine – a căror prozodie și metrică i-au servit și lui, ca și contemporanilor săi, de îndreptar artistic – el are meritul de a nu se fi sfiit să utilizeze în propria-i creație poetică și modelele cântecului popular polon.

Așadar, în opera lui Kochanowski, versul trohaic cu metrul 6+6, precum și versul hexasilab, au origine folclorică tot așa de sigură ca și octosilabul trohaic. Iată faptul care constituie pentru noi mărturia categorică deși indirectă, despre existența acestor scheme de versuri, în folclorul polon, în sec. XVI. Dar trebuie să admitem că ele vor fi fost foarte tipice cântecelor populare în cursul acestui veac, de vreme ce au putut atrage atenția unui poet, care este atât de reprezentativ pentru epoca Renașterii, la poloni, și care, datorită culturii sale clasice prin excelență, era – precum se vede clar din opera sa – adânc pătruns de influențele metricii greco-romane. Aceasta însă e tot una cu a spune că respectivele scheme de versuri populare și în special metrul 6+6, care ne interesează pe noi, erau adânc înrădăcinate în tradiția folclorică și că ele au, la poloni, o vechime ce depășește sec. XVI cu mai multe veacuri. O puternică dovadă în acest sens ne-o oferă, pentru dodecasilabul cu cezură mediană, și prezența lui deosebit de frecventă în cântecele polone din datina nunții. Ca un corolar al acestor constatări, se impune concluzia că ucrainenii înșiși, care au fost influențați de poloni la fixarea acestui metru în folclorul lor, îl cunoșteau deja de mult și ei în momentul când a luat naștere cântecul lui Ștefan Voievod, precum ne-o probează de asemenea existența sa în cântece rituale, inclusiv cele ale nunții, măcar că, în acestea din urmă, e mult mai puțin frecvent ca la poloni.

În lumina acestor considerații, secolul XVI – designat de Peretc drept un fel de prag cronologic, de la care abia ar fi început la Velicoruși transformarea sistemului vechi de versificație, după modele occidentale –

ne apare ca un termen neverosimil de târziu. Dar nici ramele cronologice, care se desprind din expunerea lui Chalanskij – pentru fenomenul europeanizării versificației populare arhaice, de tipul slav-comun, la slavii orientali – nu sunt, de fapt, cu mult mai largi; căci ele nu pot fi împinse dincolo de sec. XV, dacă vrem să admitem că acest fenomen a fost promovat cu deosebire de activitatea diacilor, căroră Chalanskij le atribuie rolul principal de răspânditori ai noului sistem metrico-prozodic în masele poporului. Ni se pare mult mai probabilă o presupunere, pe care-o hazardează Hruševskij, când se referă la repertoriul de cântece rituale ucrainene, raportând schemele lor metrice la secolele XII-XIII, ca fază inițială pentru procesul lent al transformării novatoare.

Dar nu putem trece cu vederea un interesant fapt folcloric, din aceeași arie sud-est-europeană și anume că elementul metric, pe care-l considerăm fundamental în schema 6+6 – emistihul acestui dodecasilab – există ca vers independent favorit în folclorul poetic-muzical al românilor. El e atestat atât în lirica, cât și în epica lor populară. În ce privește cronologia acestui vers, la români, este greu de determinat. Procedeu indirect al utilizării poeziei culte ca punct de plecare precis databil – de care ne-am servit la sârbo-croați și poloni – nu ne va putea fi de folos aici, dat fiind că creațiile culte românești, unde el figurează, sunt de dată târzie. Vom releva totuși una, care nu e lipsită de interes în problema folclorică ce urmărim. Este o operă de ample proporții din sec. XVII – *Psaltirea în versuri*, tradusă de mitropolitul Dosoftei al Moldovei – unde dodecasilabul de tipul 6+6 figurează în 27 de psalmi; iar hexasilabul, în 3 psalmi. În afară de aceste versuri, abundă în traducerea lui Dosoftei octosilabul, pe care-l aflăm în 39 de psalmi. După cum se știe, Dosoftei – bun cunoscător al limbii polone, ca unul ce făcuse studii temeinice în Polonia – a avut ca stimul și ca model celebra traducere polonă a lui Kochanowski, pe care a imitat-o exclusiv în domeniul versificației, nu și în cel al textului. Cercetătorii români mai vechi și mai noi au recunoscut la Dosoftei, ca scheme metrice populare octosilabul trohaic, care domină folclorul românesc în versuri, precum și hexasilabul trohaic, alt vers tipic folcloric la români. Ei nu au recunoscut însă, în dodecasilab, același vers popular cu rolul de emistih. Unii dintre români au crezut chiar că hexasilabul și octosilabul, pentru care Dosoftei arată atâta preferință, i-au fost inspirate de cântecul popular românesc. Adevărul însă e că Dosoftei le-a aflat pe toate în modelul său polon, căci nu există nici un metru în traducerea lui, care să nu se găsească și la Kochanowski. Aceasta ar putea face să se creadă că

versurile traducerii lui Dosoftei nu au nimic comun cu metrica populară românească. Și totuși nu este așa. Căci dacă gustul estetic al mitropolitului Moldovei a selectat în mod special octosilabul, dodecasilabul și hexasilabul – ceea ce a avut drept rezultat că aproape jumătate din cartea psalmilor a fost transpusă în aceste metre – este tocmai pentru că el, în calitatea sa de român, le-a simțit instinctiv ca pe ceva foarte cunoscut și foarte familiar. Faptul că, în același timp, ele sunt caracteristice și poeziei populare polone, este o coincidență a cărei explicația trebuie căutată, firește, într-o veche origine comună a acestor versuri, la cele două popoare.

În traducerea lui Kochanowski erau și scheme antice, mai complexe, care nu l-au atras deloc; ba erau chiar și unele populare polone, care l-au atras mai puțin. Trebuie să avem în vedere că metrul 6+6, care se află la Kochanowski numai în 4 psalmi, la Dosoftei figurează în 27! Și chiar celălalt metru popular, octosilabul, îl întâlnim la Kochanowski în 23 de psalmi, pe când la Dosoftei, în 39! Dosoftei s-a folosit de dodecasilabul cu cezură mediană, în loc de versul hexasilab, specific românesc – de are n-a făcut uz decât într-un număr de 3 psalmi, ca și Kochanowski – dintr-un motiv de ordin tehnic: schema metrică dublă îi dădea o libertate mult mai mare, întrucât nu-l constrângea să caute rimă la fiecare 6 silabe. Deci, în toți cei 27 de psalmi traduși în dodecasilabul 6+6, noi vedem un aspect metric mai comod pentru traducător, dar sub care se ascunde același hexasilab simțit de el ca autohton românesc. Altfel, o predilecție așa de mare pentru dodecasilabul cu cezură mediană ar fi inexplicabilă la Dosoftei. Prezentarea acestei traduceri românești în versuri, din sec. XVII – precum am amintit din capul locului interesează prea puțin la stabilirea unei limite minime de orientare în cronologia hexasilabului românesc, întrucât data e prea apropiată de timpurile noastre, iar vechimea metrului respectiv, la români, e cu mult mai mare. Ea interesează ca un reflex al popularității lui în cursul aceluia secol. Același simț românesc pentru forma autohtonă s-a manifestat și cu două secole mai târziu, când poetul D. Bolintineanu aducea în poezia cultă a vremii sale – ca pe-o inovație plină de originalitate – versul dodecasilab cu cezură mediană, alternând în mod neregulat cu endecasilabul. Răsunătorul succes de care s-a bucurat acest vers în cercurile largi ale cititorilor contemporani, și chiar din generația următoare, se datorește numai puternicelor lui aderențe cu vechea tradiție folclorică a unității metrice de bază. Dacă totuși, succesul inițial n-a durat mult, e pentru că monotonia și

rigiditatea pe care le implica versul în chestiune – tocmai prin prea marea lui simetrie – n-au întârziat a apărea pe primul plan. Mai mult: această formă de vers, care se sprijinea pe un element metric popular arhicunoscut și atât de simplu, a fost simțită în cele din urmă ca ceva banal și a căzut în desuetudine chiar din pricina calităților ei primordiale. Trecând acum pe terenul folcloric românesc însuși, avem de observat că hexasilabul trohaic e al doilea vers popular după octosilab. De fapt, versul popular românesc la care ne referim nu e totdeauna hexasilab – deși apare foarte des în această ipostază – ci numai atunci când are rimă feminină. Când rima lui este masculină însă, precum se întâmplă de asemenea, frecvent, el devine pentasilab. De aceea, just este să-l designăm cu termenul vechi grecesc de *tripodie trohaică*, dat fiind că aici piciorul interesează ca unitate metrică primară. Astfel, versul are totdeauna 3 picioare; dar – după cum ultimul picior al său e complet sau necomplet – el este hexasilab sau pentasilab. De altfel, acest vers vădește un perfect paralelism cu celălalt vers popular românesc, pentru care tot așa de improprie este numirea de octosilab și care nu-și merită acest nume decât în cazul rimei feminine.; căci în cazul celei masculine, devine heptasilab. Deci, și aici, termenul adecvat este tetrapodia trohaică.

Dacă în folclorul românesc tetrapodia depășește tripodia, ca răspândire și frecvență, aceasta din urmă poate rivaliza cu tetrapodia în ce privește vechimea. Un sumar examen al creațiilor populare românești în versuri, care au ca măsură tripodia, ne încredințează despre acest fapt. Dacă în domeniul liricii populare a românilor este cu neputință de distins care din cele două metre e mai vechi, în cel al epicii aflăm adesea indicii clare în favoarea unei mari vechimi a tripodei. În adevăr, balada *Mioriței*, care este una din creațiile folclorice cele mai specifice românești și totodată dintre cele mai vechi, are ca vers – în toate variantele ei mai bine cunoscute – tripodia trohaică:

„La picior de munte,
Pe dealuri mărunte,
Prin plaiuri tăcute,
De vânturi bătute,
Urcă și coboară

Și drumul măsoară
Trei turme de oi,
De oi tot țișăi,
Cu harnici dulăi...”.

sau, după o altă variantă:

„Pe-un picior de plai,
Pe-o gură de rai,
Iată vin în cale,

Se cobor în vale
Trei turme de miei
Cu trei ciobănei...”.

Același vers are și balada *Soarele și luna*, care – prin subiectul ei de mitologie antică – e de un impunător arhaism. Amintim apoi altele, având drept conținut străvechi credințe superstițioase, precum este tema paleobalcanică a Meșterului Manole, cea a lui Iovan Iorgovan, cea a tânărului blestemat de mamă-sa, din pruncie, să fie înghițit de un balaur... Tot de această categorie metrico-prozodică țin și baladele haiducești de tipul cel mai vechi, cum e cea a Miului Cobiul și cea a frumoasei Chira, inspirată din viața piraților de pe apele Dunării, care reprezintă un alt aspect al haiduciei în cadrul antropogeografic românesc. În fine, tot aici se grupează și o serie de balade cu teme legendare, dintre care unele conținând motive mitologice, precum sunt: legenda cicorii, cea a ciocârliei, cea a cucului, cea cu „mierla și sturzul”... Dar tripodia trohaică e caracteristică și diferitor cântece rituale. Între acestea, se cuvine să menționăm în primul rând un însemnat număr de colinde, cele mai multe cu subiecte laice, care și sunt, după noi, purtătoarele vechii tradiții metrico-prozodice a datinii colindatului la români. În excelenta colecție de colinde cu melodii, din Banat și sud-vestul Transilvaniei, a lui Sabin Drăgoi – cea mai mare care există în românește pentru acest gen folcloric – 61 de colinde din numărul total de 303 adică 20,13%, ceea ce înseamnă mai mult decât a cincea parte, au ca vers tripodia trohaică. Și e de notat că temele colindelor în acest metru sunt printre cele mai tipice din repertoriul respectivului produs folcloric. Iată un exemplu pentru specia colindelor de fată mare:

„Fericat ferice...
De cine-i ferice?
– De cel gazdă mare,
Ce ficuță are:
De făloasă n-are
Soață-n lumea mare!
Și pe ea mi-o cere

Trei din trei laturi,
Trei din trei vaduri.
Și pe ea mi-o cere
Fecior de-mpărat!
Bine că o cere,
Că ea nu va mere...”.

Apoi, tot în domeniul ritual, trebuie să relevăm anumite cântece funerare de o apreciabilă vechime, care se resimt de unele reminescente mitologice, precum sunt „strigarea zorilor”:

„Scoală-mi-te, scoală,

Sorioară dragă!

Scoală de te roagă
L-ale mândre zori
Pân'de nouă ori,
și „cântecul bradului”:

– „Brad încetinat,
De unde-ai tunat?”

Ba, mai rar, chiar și anumite bocete:

„Paș N. Paș,
Pe cale nainte;
Dar fie-ți d-aminte
Că ți-or ieși nainte

Ca să nu grăbească,
Ca să nu pornească...”

– Din vârșor de munte,
De la flori mai multe...”

Pui de grăurei
Tare mititei,
Viderea ți-or cere...”

Tripodia trohaică de asemenea, caracterizează recitativul melodic, cu cadență de dans, în uz la ritul de ploaie al paparudelor, răspândit în toată Peninsula Balcanică. Sporadic, apare acest metru și în unele orații – ca în cele din datina nunții sau în urarea *Plugușorului*; iar adesea, și în recitativele de tipul prozei rimate din descântece. Astfel de produse folclorice ilustrează marea vechime a respectivului metru la români. Ceea ce aduce o confirmare a acestei concluzii, e faptul că tripodia trohaică este bine cunoscută folclorului tuturor dialectelor limbii române. În lirica populară aromână, îl aflăm atestat în speciile cele mai importante ale acesteia și anume, în rândul întâi, în cântecele de dragoste („di vreare”):

„–Pirușană laie,
apă, că-n cripai;
dă-n nă chică de-apă,
sufлит, nu-n ni creapă!”

– No-am tu țe si-ți dau,
gione trandafiru,
ș-apă io nu-n amu,
gione garufiru!
– „Dă-ni gura tao...”

precum și în cele de înstrăinare („di xeane”):

„Toamnă, laie toamnă,
mult arao toamnă,
n-agunești gionl'i,

n-agunești ficiorl'i,
di-l pitreți tru xeane,
xeane multu greale...”

și chiar în distihurile erotice:

„Feata dit grădină
gionli o-avină;

feata tut vârghiă,
gionli u bășă”.

Apoi, la meglenoromâni, tripodia trohaică figurează într-o serie de cântece lirice, de ex.:

„Tega cu Dumuza
Merg monă di monă (bis)

Direp în cătun...”.

sau:

„Ăn loc di pugatășă,
Petrū,
Răpa di la moară;
Ăn loc di mănușă,
Petrū

Matsa cu măraiū;
Ăn loc di curună,
Petrū
Curpăn di pri moară...”.

În fine, la istroromâni, judecând după colecția lui P. Iroaie – unde aflăm aproape tot repertoriul poetic în versuri pentru acest dialect pe cale de stingere – tripodia trohaică este de asemenea bine reprezentată în lirica erotică, de ex.:

„Fetița mușata
rojițe berit-a

și a zădurmit-av.
Feciori verit-av...”.

sau:

– Golubița aba,
Ce che-ș tu jalosna”
– „Cum che nu voi fi

Și n-oi jalosti,
Când a mev golub
Nu-i pringa col’ub?...”.

Este adevărat, lirica istroromână – copleșită cum e de influența croată – a putut împrumuta împreună cu unele melodii și teme de cântece, de asemenea metrul hexasilab, care e familiar croaților istrieni. Desigur, faptul a avut loc în cazuri particulare; în principiu însă, e mai presus se orice îndoială că tripodia trohaică – precum și tetrapodia – sunt, la această insulă etnică românească, moștenire veche din trunchiul comun. Demn de relatat e că Iroaie a cules de la una și aceeași persoană, o fată româncă din Noselo, un cântec istroromân cu varianta lui croată, care, evident, este prototipul celui dintâi. Dar, sub aspectul metrico-prozodic, remarcăm că în timp ce cântecul românesc prezintă, de la un capăt la altul, tripodia trohaică într-o formă impecabilă, în varianta croată, metrul hexasilab e amestecat în chip foarte neregulat cu octosilabul și chiar cu heptasilabul! Și nu s-ar putea susține că informatorea lui Iroaie nu cunoștea limba croată. E știut că toți istroromânii sunt bilingvi, iar mulți chiar trilingvi, vorbind și limba italiană.

Ceea ce prezintă însă un special interes în problema cronologiei acestui metru al folclorului românesc e că, uneori, de la un dialect la altul, întâlnim produse populare în versuri cu același conținut, având aceeași schemă metrică: tripodia trohaică. Acestea sunt, foarte probabil, dintre cele mai arhaice. Astfel, atât copiii dacoromâni, cât și cei aromâni

spun, la apariția lunii noi, un recitativ invocator – un fel de rugă adresată astrului – care are la bază un rit străvechi. Varianta dacoromână cea mai răspândită este următoarea:

„–Lună, lună nouă, taie pâinea-n două și ne dă și nouă:	ție jumătate, mie sănătate!...”
---	------------------------------------

Din cele 6 variante aromânești, culese de P. Papahagi din diferite localități ale Macedoniei, – care toate ca și cele dacoromâne, imploră sănătate sau bogăție – 5 încep cu invocația absolut identică către astrul personificat: – „Lună, lună nouă”, și aproape în toate predomină tripodia trohaică. Ba, acest metru e mai persistent chiar în variantele aromânești decât în cele dacoromâne, publicate de G. Dem. Teodorescu după cea mai sus citată:

„–Lună, lună nouă, Ghine câtă-aroau!	Câtă-arină n-vale, Punga ali tate...!”
---	---

sau:

„Ghini viniși, lună,
luna a Păstelui...”

sau:

– „Lună, lună nouă,
dă-ń cămeași noauă,
să-ți dau patru ouă...!”

sau, în fine, o variantă cu motivul pâinii, exact ca-n cea dacoromână citată la-nceputul seriei:

„–Lună, lună nouă,
dă-ń pîne cu ouă...!”

De asemenea, remarcăm conservarea tripodiei trohaice în recitativul datinii paparudelor, atât la daco-români cât și la meglenoromâni.

În consecință, tripodia trohaică a fost la români încă din trecutul cel mai îndepărtat al acestui popor un metru favorit în cântece și-n alte creații populare în versuri. Această schemă metrico-prozodică era deja fixată în folclorul lor poetico-muzical mai înainte ca ei să se fi separat în grupe dialectale distincte. Și, cum momentul istoric al primei despărțiri de proporții ample, suferită de trunchiul etnic românesc, în cele două mari ramuri ale lui – balcanică și carpato-dunăreană – se plasează în cursul jumătății a doua a mileniului I, vechimea metrului respectiv apare impunătoare.

Dar tripodia trohaică , care este familiară și slavilor, în special

celor meridionali, apare la ei de obicei numai sub aspectul hexasilabic. S-ar părea deci că, la origine, nici nu poate fi vorba aici de unul și același metru la români și la slavi. Și totuși, la primii, ca și la cei din urmă, avem a face cu versuri populare care derivă dintr-un prototip comun. Este drept că la slavi, și mai ales la cei sudici, între versurile lor scurte, sunt de uz frecvent pentasilabul și heptasilabul. Nu trebuie însă confundate cu unele ca acestea pentasilabul tripodiei și heptasilabul tetrapodiei românilor, care sunt echivalentele metrico-prozodice numai ale hexasilabului și octosilabului slavilor. În adevăr, la români, se pare chiar că tripodia trohaică tinde adesea către hexasilab ca schemă metrică ideală, după cum tetrapodia are ca ideal de simetrie octosilabul. În legătură cu această chestiune, este foarte interesant un fapt folcloric românesc ce se lasă observat în special la colinde, care – între celelalte creații populare poetico-muzicale ale românilor – se disting prin arhaismul formei lor. La acest gen de cântece rituale, se întâlnește deseori în finalul versurilor cu rimă masculină – ca un fel de paragogă – silaba -ră, -rî sau -re ori vocala -u, ceea ce face ca aceste versuri, în loc de pentasilabe sau heptasilabe cum trebuiau să fie, să devină la cântat hexasilabe sau octosilabe. Astfel, rolul acestor sunete finale este acela de a întregi metrul. Fenomenul a fost remarcat și la colindele românești din Banat și sud-vestul Transilvaniei, de Drăgoi, care spune: „Câteodată sunt 5 respectiv 7 silabe și, atunci, se adaugă un -u sau -re pentru ca ritmul versului și al melodiei să nu sufere”.

În colecția lui Drăgoi, acest procedeu folclorico-muzical este ilustrat copios de un mare număr de colinde, spre ex.:

„...’Naltu împăratu	Sute-mi de florinți...
Din graiu îi grăiește:	– ... Ba eu n-oi schimba- <u>re</u>
– N. ... tinerelu,	Jupâneasa mea- <u>re</u> ,
Haida să schimbă <u>m</u>	Că și eu de-oi vre- <u>re</u>
Jupânesele- <u>re</u> ,	Buți cu bani mărunți...
Că eu ți-oi mai da- <u>re</u>	Jupâneasa ta- <u>re</u>
Buți cu bani mărunți,	Fie-n casa ta- <u>re</u> ...”

sau:

„... Că și ei îi dragu,
Oile mulgându,
Șustare umplându...”

sau încă:

„... Măru-i mărgăritu;
Mândru-i de’nfloritu,
Florile-s d-argintu...”

Dar fenomenul „caracterizează” colindele Crăciunului de pe întregul teritoriu daco-român. Astfel, el e curent în toată Transilvania, ca și în cuprinsul Moldovei etnografice, precum și-n Muntenia. Iată exemple din câmpia Dunării, din extremul sud-est al ei:

„... Unde-or fluerară
Și-unde-or chiuiră,
Oile-or porniră
Spre soare-răsare,
Prin florile tale
Și ți le-or mâncară,

Și ți le-or călcară.
Ce-or mai rămâneară,
Ciobani le-or rupeară,
În glugi le-or puneară,
Rar mi le-or scoteară,
Rar, la zile mari...”

sau altele din jud. Râmnicul-Sărat:

„... Moș Crăciun grăjarî:
– Țeu voi fi mai mari
Șî mai di dimultu
Șî mai priceputu.
Ioani, Ioani,
Tu cîn’ți-ai născutu

Pă negru pământu,
Țeu m-am prălezitu
Șî te-am sprižănitu
Îm polî di văzmîntu
Șî ți-am rîdicatu...”

Nu-i vorba aici de salvarea rimei prin aceste mijloace, căci, cele mai multe din versurile respective rimează și fără ele; ci numai și numai de salvarea măsurii. E de remarcat că procedeele lingvistice relatate mai sus ca regulatoare metrice, în colinde, sunt cel mai bine puse în evidență – după cum era și de așteptat – de culegătorii muzicologi, în timp ce simplii culegători de text poetic fără melodie – care sunt în covârșitoare majoritate – au omis a-l înregistra, modernizând limba, fie ei înșiși, fie chiar datorită informatorilor lor, care, dictând, actualizau fără voie graiul; deși aceiași, dac-ar fi cântat colindele, ar fi reprodus fidel paragogeale în chestiune. De altfel, aceste particule finale nici nu sunt, la origine, elemente paragogice, precum au astăzi aparența și precum crede S. Drăgoi; ci ele au proveniență etimologică și în bună parte, sunt de fapt arhaisme, care – după ce-au devenit inactuale sub aspectul lingvistic – au căpătat o nouă funcție de ordin exclusiv muzical. În adevăr, într-un trecut nu prea îndepărtat, -u, acolo unde se afla – fie că termina un apelativ ori un epitet, fie un verb în participiul trecut ori gerunziu, fie chiar un adverb – el reprezenta pronunția reală a timpului. Când această vocală a amuțit, ea a continuat a fi conservată în finalul versurilor, în scop pur metric, atunci când era nevoie. În ceea ce privește pe -re, -ră, sau -rî, este la origine desinență verbală, fie că ea caracteriza infinitivul lung – mai ales în formații compuse ca cele ale viitorului I sau optativului prezent – fie că era sufixul persoanei a III-a pl. a perfectului simplu. Când, ca desinență infinitivală, a căzut – pe plan lingvistic – în desuetudine și când și gradul de răspândire al perfectului simplu a ajuns a fi foarte limitat în mai multe regiuni ale spațiului daco-român, particula -re, -rî, sau -ră a continuat de asemenea a fi păstrată

pentru aceeași finalitate muzicală pentru care era păstrat și -u. Ba mai mult: încetând de-a mai fi înțeleasă ca element organic în finalul verbelor, poporul a extins utilizarea ei în scopul metric, al completării numărului necesar de silabe în vers, și la cuvintele ce țin de orice altă categorie gramaticală: substantiv, adjectiv, pronume, adverb... de ex.: „jupănesele-re”, „mea-re”, „ta-re”, „așa-re”... Numai în asemenea cazuri – deci numai parțial – se poate spune despre acest arhaism că este o paragogă.

Dar se-ntâmplă alteori ca versul colindei să prezinte un număr mai mare de silabe decât cel necesar și atunci, în loc de completare, e nevoie de reducerea lungimii lui. Aceasta are loc prin procedeele general cunoscute cântecului popular, în toate timpurile, și anume: fie prin eliminarea unei vocale în hiat sau la începutul versului, fie prin contracția vocalelor în hiat. Dar Drăgoi ne face atenți asupra altui procedeu, pur muzical, menit să asigure reducerea unui vers prea lung la dimensiunea dorită, dacă prin eliminarea sau contracția de vocale aceasta nu e posibil: „atunci, silabele se aglomerează câte două pentru una, împărțind nota respectivă în două note egale”. Prin urmare, chiar atunci când, după textul poetic, colinda pare a prezenta abateri de ordin metric – în sensul unei lungimi hipertrofice a versului – textul muzical ne poate arăta că, în realitatea folclorică vie, anomaliile sunt de fapt înlăturate prin mijloacele proprii ale muzicii. Melodia deci intervine aici, în colinde, mai mult încă decât în alte genuri de cântece, ca un regulator de ultimă și supremă instanță al măsurii versurilor. Iată dar atâtea probe, din domeniul tehnicii metrico-prozodice și al muzicii, care vin să ateste că forma ideală după care se orientează tripodia trohaică a colindelor românești, este hexasilabul și că în colindele mai bine conservate, el a fost realizat printr-o serie de variate mijloace ori de câte ori aceasta a fost cu putință.

Să aruncăm acum o scurtă privire și asupra situației tripodiei trohaice în folclorul sud-slavic, unde – după cum am amintit – ea prezintă mai totdeauna forma hexasilabică și nu trebuie confundată cu pentasilabul, care e un vers cu totul distinct față de cel ce ne interesează aici. Ea se întâlnește destul de frecvent atât la bulgari, cât și la sârbo-croați și sloveni. La bulgari – în regiunile septentrionale, ca și-n cele sudice, cu deosebire în cele macedonene – este atestată în primul rând pe terenul liricii populare, în cele mai diferite specii ale ei și mai puțin în epică. Demn de relatat este că, în folclorul bulgar, la același cântec, poate fi remarcat uneori – deși foarte rar – fenomenul variației metrice

de la hexasilab la pentasilab, în cadrul tripodiei, fenomen atât de caracteristic la români, de ex.:

«... –Байне, утжрви мж,
Турчен мж гони,
гони ше мж эми.

Ни било Турчен
Най било свитец,
Свитец ми Лазжр».

De asemenea, surprinde faptul că adesea întâlnim atât în domeniul liric, cât și-n cel epic – cântece cu aceeași temă ca și la români, având totodată și același metru: tripodia trohaică. Între acestea, se impune atenției noastre mai întâi celebra temă a metamorfozelor celor doi parteneri, care la bulgari e tratată pur liric, în timp ce la români – deși elementul liric abundă – are dezvoltări mari cu variate peripeții de amploare epică: fata, voind să fugă de urmărirea flăcăului îndrăgostit de ea, se preface succesiv în diferite plante, pasări, pește sau obiecte neînsuflite. Acesta, la rândul lui, se preface-n altele, care să zădărnicească scăparea eroinei. Hasdeu – studiind comparativ, încă în 1879, această interesantă temă și văzând în ea concretizarea poetică a principiului dualist din religia vechilor perși – i-a atribuit origini manicheico-bogomilice. În consecință, răspândirea ei în sud-estul Europei trebuia să se fi realizat, după el, mai ales prin bulgari. De aceea, îi era foarte necesară cunoașterea de variante bulgare. Pe acea vreme însă, n-a putut avea nici una la dispoziție spre a o utiliza, măcar că i se părea o imposibilitate să nu fi existat tocmai la bulgari. Iată o variantă macedoneană din regiunea Prilepului:

«– Златна, Злато моја,
Златна трепетушко,
Стребрена верушко...
Гопешко Влаинче!
Бегai, каi кье бегаш,
Куртулиia немаш,
Каде кье те наiдам,
Тамо кье те iадам
От белото гжрло
До цжрните очи.
– Деиди, лудо младо,
Лудо ацамиia!

И iас кье се сторам
Горска еребица.
И iас кье си поiдам
У гора эелена...
– Деиди, Злато моја....
И iас кье се сторам
Пиле соколенце,
И iас кье си поiдам
У гора эелена,
И iас кье си летам
От джрфце на джрфце...».

Această temă, care se bucură de o excepțională răspândire la români, în folclorul dialectului dacoromân, și care ni-i înfățișează pe cei doi parteneri simbolic, sub chipul a două pasări – cucul și turturica sau mierla și sturzul – are în toate variantele sale ca metru tripodia trohaică,

întocmai ca și varianta bulgară:

„– Dulce turturică,
Dalbă păsărică.
Hai să ne iubim,
Să ne dragostim...!
– Ba, cucule, ba
Nu te-oiu asculta.
Dă-mi tu bună pace,
Că, zău, m-oiu preface
Azimioară-n vatră

Cu lacrimi udată
Și de foc uscată...
– Oricum te-i preface,
Tot nu ți-oiu da pace,
Că și eu m-oiu face
Un mic vătrărel,
Frumos, subțirel
Și-n foc oiu intra,
De te-oiu săruta...”.

Într-o altă variantă românească, din Bucovina – unde forma simbolică dispăre, pentru a face loc unei situații realiste – e vorba despre o tânără nevastă, care vrea să fugă-n lume ca să scape de soțul ei urât:

„– Urâte, urâte,
Du-te la oi, du-te,
Într-un vârf de munte
Și-acolo te-ascunde...
Și-mi dă bună pace,
Că eu zău m-oi face
De urâtul tău

Colo-ntr-un pârau:
Mreană de-apă lină,
Jos la rădăcină!
– Fă-te ce te-i face,
Că și eu m-oi face
Dar un pescărel,
Tânăr, voinicel...”.

Tema metamorfozelor are o serie de motive esențiale comune cu o alta foarte răspândită la popoarele Asiei – unde nu e vorba despre un flăcău ce urmărește o fată de care e-nrăgostit, ci despre un mare vrăjitor sau chiar de dracul însuși, care urmărește cu gând să-l piardă pe un fost ucenic al său inițiat de dânsul în tainele lui – și astfel, ei iau rând pe rând diferite înfățișări din lumea animală, vegetală sau a obiectelor fără viață. Este atestată, sub această formă, și în ciclul epic arab *O mie și una de nopți*. Fără să împărtășim teza lui Hasdeu asupra originii baladei metamorfozelor, suntem și noi de acord că acest cântec, a cărui temă s-a fixat pe-o arie eurasiatică atât de întinsă – din Europa occidentală (Provența), până dincolo de Iran înspre Extremul Orient – este foarte vechi.

O altă veche temă de baladă, a fratelui strigoi – bine cunoscută în tot sud-estul european, precum și-n alte părți ale continentului nostru – are de asemenea, în mai multe variante, atât la bulgari cât și la români, ca vers tripodia trohaică. Iată o variantă bulgară din regiunea Teteven-ului:

«Имала е маика
До девет синове;
Гледала ги маика
Та ги огл’едала;

Научи ги маика
Девет занаяте;
Отвориле маици
До девет диг’ене;

Драго било маіци
Дод'е немаі-кад'а.
От д'е са э'е, маіци,

sau alta, din Sofiisko:

«Уанко, моме Уанко!
Эайскаа Уанка,
Уанка от далеко;
Макъа іа не дава,
Бракъа іа не дават,

Iată acum și o variantă românească din sud-vestul Olteniei, de pe malul Dunării:

„Pe-a gură se vale,
Pe-ăl buhas de mare,
Mie mi se pare
Este-o casă mare
Cu ușile-n vale,
Cu nouă celare,
Cu nouă ușicioare ...
Verde și-o lalea,
'N casă cine-mi sta?
De-o maică bătrână
Cu doi dinți în gură,
Cu brâul de lână,
Cu iea de sârmă,
Inima-mi sfărâmă!
Și ea că mi-și are
Nouă feciorei
Cu Voichița zece,
Care-i și întrece.

Пуста, черна чума,
Та измору маіци
Девет мили сина....»

Брат іа Коіо дава.
– Дай іа, мале, дай іа,
Ако іе далеко,
Ния сме фносина,
Девет душа бракъа...».

Mai mari cine-mi este?
Sfeti Constandin
Legăior dintâi,
Cel cu barba neagră
Și cu mintea-ntreagă,
E om de ispravă!
Mult că nu-mi trecea,
Voicăi că-i venea
Greci neguțători,
Dalbi împiețitori
Din coade de mări,
Dinspre Nadolii,
Cele țări pustii.
Când Voichița vrea,
Măicuța nu vrea;
Constandin zicea:
– Dă-o, maică, dă-o,
Dă-o pe Voica...”.

Atât subiectul macabru al acestei balade – ce ne strămută în sfera mistică a unor credințe superstițioase cu rădăcini în cea mai depărtată antichitate – cât și popularitatea neobișnuită de care se bucură ea în toată Peninsula Balcanică, sunt mărturii incontestabile despre vechimea sa. Dar trebuie să relevăm – ca pe un fapt folcloric, care principial, vorbește în favoarea unei vechimi tot așa de apreciable, dacă nu chiar mai mari a hexasilabului, la bulgari – existența lui în cântecele sau recitativele anumitor datine bulgare. Astfel, deși destul de rar, el caracterizează uneori cântecele nupțiale. Cel mai des însă, îl întâlnim în datina colindătoarelor de la Sâmbăta lui Lazăr, a așa-numitelor „lazarki”. Vom

ilustra aceasta cu exemple din cele mai tipice pentru acest gen de cântece rituale. Iată mai întâi un cântec închinat fetei mari, pe care o pețește însuși împăratul, ceea ce înseamnă că i se urează măritiş cu noroc:

«Седнълж ми й Янкж	Ут де сж сж эели
Ф чичувж грѣдинкж,	Два сиви гължби...
Синцефи дж си ший	– Чи ставъш ли, Уенке,
Лълетж цвитятж,	Нж царнж църницж,
Пъуну пирятж.	Вярнж думовницж?»

Cităm acum un altul închinat flăcăului, având ca temă tot căsătoria și anume cu o față nespus de frumoasă, măcar că foarte săracă:

«Момъкъ майка пита...	– Синко, мили сине!
– Майко, мила Майко!	Залюби си, сине,
Мене любят, Майко,	Лепа сиромашка...
До две малки моми:	На госте ще тръгнеш,
Едната сиромашка,	През село ще минеш,
Но е хубавица;	Село ще те види
Другата богатска,	И ще ти завиди:
Ала много грозна....	– Ама хубав юнак,
Коя да си зема?...	По-хубаво либе!...».

Dar iată și o „lazarska pesen”, a cărei vechime mai e confirmată de asemenea de tema mitologică a cântecului – răpirea unei frumoase „lazarka” de către un zmeu, chiar în timpul colindatului:

«– Зата мома, Златка!	Вихрушка се свила,
Злата Лазар ходи,	Златка си издигна.
Змейко покрай нея ходи,	Златкините чехли
И на Златка дума:	По небо хвърчеха
– Злато, баш-девойко,	Като две орлета!
Златке, пристани ми!	Златкини гайтани
Златка змейну Дума:	На земя летеха
Почекай ме, змейно,	Като ластовици.
Лазар да походя,	Коя мома нема?
Кума да кумувам.	Златка мома нема!».
Дор златка издума,	

Apoi, hexasilabul este metrul recitativului melodic în uz la datina numită „peperuda” sau „peperuga”, pe care-o execută fetele („peperudarki”) când bântuie seceta, cu scopul de a stârni ploile; îl întâlnim în variante din diferite regiuni ale Bulgariei. Iată una din partea de nord:

«Пеперуда лета,

Пред Богу се мета,

И милно се моли:

– Дай Боже дъждец,

sau alta din centrul Bulgariei:

«Пипирудж лятж,

Нж вудж сж мятж...»

sau din răsăritul țării:

«Пеперуга руга,

Пу дворуве ходи,

Та са Богу моли:

– Та дай, Боже, та дай,

Да ми Фати маглица,

sau alta mai dinspre sud-est:

«Пеперуда лета

Из вода се мета

И Богу се моли:

– Дай Боже, дъждец

sau, în fine, alta, din sudul Bulgariei:

«Пеперуда лети

И по поле ходи,

Та се Богу моли:

– Дай ни, Боже, дъждец

Dar, după cum am amintit deja, la români, recitativul datinii paparudelor, care-i o variantă a aceleiași datini paleobalcanice, se caracterizează și el prin tripodia trohaică. Iată cum sună cea mai răspândită formulă rituală cântată de fetele „paparude” la dacoromâni:

„Paparudă, rudă,

Vino de ne udă;...

Ca să-nceapă ploaie

Să curgă șiroaie,

Cu găleata, leata,

Peste toată sloata:

Unde dă cu maiul,

Să crească mălaiul,

Unde dă cu sapa,

Să curgă ca apa!...”.

Versurile inițiale invocative ale formulei sunt păstrate fidel sub toate aspectele, inclusiv cel metric, și în dialectul meglenoromân:

„Paparudă, rudă,

Vin oă, di ti udă,

Paparudă, rudă...”.

La sârbo-croați, versul hexasilab în ritm trohaic este mai răspândit în popor decât dodecasilabul de tipul 6+6. Totuși, situația sa geografico-folclorică și gradul de frecvență, după regiuni, sunt aceleași ca și ale dodecasilabului, adică mai puțin uzitat în Serbia și în Croația continentală și chiar în ținuturile mai sudice de pe litoral, el cunoaște o

deosebită înflorire la croații cei mai nord-vestici de pe țărmul Adriaticei. E un vers prin excelență liric și caracterizează cântece așa-zise „feminine”, iar adesea chiar versuri recitate sau cântate de copiii mici în jocurile lor. În cadrul epico-folcloric, nu-l aflăm atestat decât la o temă hagiografică având ca subiect viața Sfintei Ecaterina și fiind utilizată drept colindă. În ce privește domeniul ritual, semnalăm acest metru rareori în cântecele nunții, iar adesea, chiar în cele ale colindatului. Iată un vechi cântec de nuntă istrian, consacrat importantului moment ceremonial al despărțirii miresei de casa părintească și de familie, când ea imploră binecuvântarea:

„Odhajan od tebe,	Veselo ostajte...
Mila majko moja,	Suzami na oči,
Pul tebe ostavljau	Molim vas prošćenje.
Sva veselja moja,	Ako sam se kada
Mila mayko moja,	Komu zamerila,...
Dajte mi blagoslov	Sveh pitam prošćenje
Da srećno putujem...	I lipi blagoslov...”.
O vi, sestre moje,	

În cadrul colindatului, metrul hexasilab este azi doar un vestigiu dacă-l comparăm cu octosilabul; dar versurile unde el apare au un aspect foarte specific datinii și deci, în mod implicit, arhaic. Astfel, iată formula cu care colindătorii, venind la o casă, își preludează repertoriul lor de colinde:

«Отворите врата,	Перјем искићена,
Врата су ви элатна,	Перјем и ковилем,
Шиком шикосана,	Смилем и босилем»

sau:

„Koležani gredu.
Došli su na vrata,
Tako bože zlata!...”.

Dintre motivele de colinde, îl relatăm pe cel atât de caracteristic al păsării-augur, bine cunoscut și slavilor din nord – occidentali ca și orientalii. Îl aflăm exprimat în același metru:

„... Ona lipo poje,	žito i šenica,
dobro leto zove,	vince i rakija...”.
da bi obrodilo,	

Există însă o veche datină sârbo-croată, ale cărei cântece se caracterizează prin hexasilab, versul lor de predilecție. E datina practică de fete mari, așa-numite „kraljice”, un fel de colindătoare, care umblă din

casă-n casă, la sărbătoarea Rusaliilor, cântând cântece speciale – „kraljičke pjesne” – închinat fiecărui membru din familia gazdelor și dansând totodată. Orientându-ne, pentru sârbi în special, după datele din descripția lui Vuk Karađić, care semnalează această datină în Serbia septentrională de la râul Kolubara până la Timok, iar pentru croați, după indicațiile din substanțiala prezentare a lui M. Gavazzi, care o situează în regiunile nord-estice ale Croației – cu deosebire în Slavonija și Srijem – constatăm că aria ei de răspândire e destul de întinsă și că în trecut a fost și mai cuprinzătoare. Din expansiunea sa geografică, precum și din anumite aspecte ale ei, se poate conchide că această datină este tipică pentru sârbo-croați. Nu este fără interes deci pentru noi faptul că toate cântecele ei rituale sunt în metru hexasilab. În colecția lui Vuk Karađić, din numărul total de 25 de cântece, unul singur – în octosilab – face excepție, ceea ce însuși Karađić ne relatează ca pe ceva cu totul neobișnuit. Iată cântecul cu care se deschide acest gen de colindat și care e cântat la casa fetei cu rolul de rege:

«Кралу, светли кралу!

лело!

Кралице банице!...

Уетај те пошетај,...

Од двора до двора,...

Iată un altul, cântat de „kraljice” pe drum, când pleacă să colinde satul:

„Mi selu idemo,

Ljeljo!

Selo od nas biži.

A što od nas biži?

Iată acum, din seria cântecelor-dedicații, unul închinat gospodarului:

«У овога дома,

Добра домаћина,

Желени волови,

Калопер јармови,

Босилак палице,

До царева стола,...

Где цар вино пије,...

Царица му служи,...

Иэ элатна кондира».

Mi mu ne idemo,

Da ga porobimo,

Već mu mi ideno,

Da ga veselimo!”.

Жито, као элато.

Кралу, светли кралу!

Диван барјактару!

Обрни се, поклони се,

Поклон домаћину»

sau altul, închinat gospodinei, în care sunt menționate personajele cu roluri principale în datină:

«Эаспала госпођа

Под жутом неранцом,

Господар је буди,

У очи је луби:

– Устани, госпођа!

Кралице су дошле;

Дај да дарујемо,
Не ћеш много дати:
Кралу врана кона,
А кралици венце,
Венце и обоце,

Младом барјактару
Свилену кошулу,
А белој дворкини
Бурму позлаћену».

sau în fine, altul, pentru fata mare:

«Ој девојко плава!
Чула ти се вала
Чак до Цариграда...».

Datina aceasta, judecând atât după scenariul ei de o specifică originalitate, cât și după temele glorificatoare ale cântecelor sale, care – cu titlul de urare – prezintă fiecăruia din familia gazdei un ideal de viață, are o respectabilă vechime. Același fapt este ilustrat și de aspectul stereotip al anumitor versuri, în special al versului inițial, care e caracteristic multora din respectivele cântece rituale. Iată cum începe unul destinat fetei:

«Овде нама кажу
Мому неудату;
Јал'је ви удајте,

Јал'је нама дајте,
Да је ми удамо
Еа Ивана ђака...»

sau un cântec pentru flăcău:

«Овде нама кажу
Момче неженено;
Ил'га ви жените,

Ил'га нама дајте,
Да га ми женимо...»

sau, altul, pentru o nevestă tânără:

«Овде нама кажу
Младо и эелено,
Скоро доведено...»

sau, altul, pentru un bătrân:

«Овде нама кажу
Старога властела...»

sau, altul, la casa unde se află un frate și o soră:

«Овде нама кажу
Брата и сестрицу;

Сеја на удају,
Братац на женидбу...».

**ASPECTE DE VIAȚĂ COTIDIANĂ ȘI
SPIRITUALITATE BUCIUMĂNEANĂ. TÂRGURI,
SĂRBĂTORI, CEREMONIALE**

Magdalena ANDREESCU

Atestată istoric din 1589, dar relevând vestigii arheologice de locuire încă din epoca bronzului, localitatea Bucium (Buchym) a avut un destin strâns împletit cu resursele naturale bogate în minereu aurifer cu care zona aceasta a fost binecuvântată. Așa se face că, deși, arealul cercetat alcătuiește din punctul de vedere al reliefului o unitate geografică cu mocănimă învecinată, evoluția acestor regiuni s-a conturat diferit în toate epocile istorice inclusiv cea modernă și contemporană.

Spre deosebire deci de aria învecinată ai cărei locuitori s-au îndeletnicit preponderent cu agricultura și păstoritul, buciumanii s-au orientat cu precădere spre extragerea aurului și au avut doar ca ocupații secundare complementare creșterea animalelor și culturile agricole pe care clima și relieful montan le îngăduie.

Spre deosebire însă de centrul minieresc de la Roșia Montană, în care autoritățile habsburgice au colonizat treptat mineri germani, maghiari, slovaci etc., fapt ce a determinat transformarea respectivei localități într-o așezare multietnică cu importante aspecte urbane, Buciumul și-a păstrat caracteristicile rurale și omogenitatea etnică românească.

Administrația habsburgică, apropierea de orașul Abrud, despre care istoricii afirmă că era deja maghiarizat în secolul XV¹, precum și prezența în zonă la exploatarea miniere a specialiștilor germani, au favorizat pătrunderea unor influențe străine, sesizabile în mai toate domeniile vieții. Semnificativ pentru aceasta este domeniul lingvistic, în care neologisme ca: *ștaigăr, homan, obăr, poronio, pogace, cheschineu*, relevă originea lor germană și maghiară.

Dacă actualmente populația comunei se declară a fi în totalitate românească, excepție făcând câteva familii de rromi stabilite aici relativ recent, frecvența numelui Țișter ne indică faptul că specialiști în prelucrarea lemnului germani, colonizați în secolul XVIII în Maramureș

¹ N. Dunăre, M. Focșa, *Portul buciumanilor din Munții Apuseni*, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1957, p. 6.

au putut ajunge să se stabilească și în zona Bucium. Aceasta s-a petrecut probabil în directă legătură cu operațiile de pregătire a materialului lemnos necesare la exploatarea miniere. Urmașii acestor coloniști și-au pierdut identitatea etnică și religioasă, astfel încât ei se consideră români ortodocși.

De altfel, cu mici excepții, toți locuitorii comunei sunt de religie ortodoxă, chiar dacă într-unul dintre satele comunei și anume Valea Șesii, înainte de 1945, erau greco-catolici. În ultimii ani însă, au apărut și în această comună reprezentanți ai unor secte neo-protestante: baptiști, penticostali, Martorii lui Iehova, care au reușit să facă un număr oarecare de prozeliti.

Pe lângă germanii și maghiarii ce au locuit de-a lungul timpului în comună conviețuind cu populația românească, au existat până după primul război mondial și familii evreiești. Printre aceștia se număra cea a lui Mendel, care era proprietarul unei cârciumi din satul Bucium Poieni. Un număr mai mare de evrei se afla în Abrud, îndeletnicindu-se în principal cu achiziționarea aurului de la minierii buciumani și roșieni (cel mai adesea în regim de contrabandă). Aceștia erau priviți uneori cu circumspecție, fiind bănuți că își însușesc din aurul adus spre prelucrare, sub pretextul că, după îndepărtarea impurităților, cantitatea de metal prețios scădea drastic. În consecință, unii mineri preferau să-și vândă aurul singuri, evitând orice intermediar și porneau pentru aceasta chiar și peste graniță în vederea obținerii unui preț mai bun. Unul dintre aceștia a ajuns în acest scop până la Viena, ceea ce i-a adus în extensie porecla de „Parizianu” sau „Paris”. În sens invers, nu de puține ori, investitori străini au concesionat exploatarea miniere din Bucium pentru a obține prețiosul aur. Astfel, în memoria colectivă, se păstrează încă amintirea prezenței în Bucium a unei concesiuni belgiene, de prin anii 1880, prin denumirea „la Domnii” prin care este desemnată gura de mină „Petru și Pavel”.

Bătrânii satului încă mai povestesc cum câteva zeci de mineri buciumani, uniți într-o „târșejie” (asociație de muncă a celor ce scoteau împreună minereu dintr-o mină concesionată), au inițiat o revoltă împotriva „Domnilor” străini care exploatau singurul filon din zonă din care se putea extrage aur de mare puritate de 24 K (media generală fiind în zonă 18 K).

Într-o baladă, *Versul buciumanilor*, cu multe strofe este descrisă revolta minerilor și faptul că unul dintre investitori dorind să fugă din calea asociaților ce protestau și-a rupt un picior ceea ce a determinat instanța să-i condamne pe mineri la câțiva ani de pușcărie. Autorul

versurilor este unul dintre aceștia și le-a conceput pe perioada detenției. Nu este deci exclusă ipoteza unei desfășurări ceva mai violente a protestului „târșejilor”, balada oferindu-ne o variantă idealizată, deplângând nedreptatea comisă de justiție la adresa minerilor. Există chiar ipoteza furtului unei cantități de aur de către minerii revoltați.

O altă prezență, de astă dată franceză, pare să se fi desfășurat în zonă în prima jumătate a secolului XX, când mina Conțu a fost concesionată pe 10 ani unor investitori ce utilizau șteampul cu abur de mare eficacitate comparativ cu cele hidraulice pe care le foloseau minerii autohtoni. Tot de atunci drumul ce leagă gurile de mină concesionate de ei poartă denumirea de „Drumul franțuzilor”. Aceștia aveau un număr mare de mineri salariați ce efectuau întreaga activitate de exploatare. Investitorii au părăsit țara în momentul în care autoritățile au micșorat brusc termenul concesiunii de la 10 la 5 ani. Preluată apoi de către un miner autohton, Jurcă, mina nu a mai putut fi exploatată eficient, în mare parte și datorită unor puternice infiltrații de apă, care au dus la închiderea ei. De altfel, condițiile dificile de zăcământ determinau adesea profituri destul de mici, iar uneori nu se recuperau nici măcar sumele investite în deschiderea minelor². Deoarece exploatarea zăcămintelor necesita investiții serioase și o cantitate imensă de muncă, minele concesionate de la S.C. AUR erau exploatate mai cu seamă de asociații miniere mai mari. „Urmau apoi proprietarii de cuxe miniere, unde lucrau particularii pe spezele lor, care plăteau la proprietar o «dijmă» – cotă parte din minereul ce-l produceau. Dintre aceștia din urmă, mulți aveau șteampuri țărănești rudimentare din lemn înșirate de-a lungul Văii Roșiei, pe Foieș, pe Valea Cornei și pe Valea Buciumanilor”³.

Dacă pentru anul 1742 izvoarele istorice atestă existența a 102 șteampuri cu 2931 săgeți în Bucium⁴, pentru prima jumătate a secolului XX, frecvența acestor instalații era în zonă atât de mare încât informatorii menționează faptul ca la două case exista un șteamp. Înșirate de-a lungul apelor Valea Șesii, Valea Mare etc., acestea măcinau minereul extras de la diferitele guri de mină: „Baie”, „Țărău”, „Mărul roșu”, „Hărăcăi”, „Vâlcoi”, „Baia Domnilor” etc.

² V. Butură, *Spălarea aurului din aluviuni și mineritul țărănesc din Munții Apuseni* în **A.M.E.T.**, 1965-1969, Cluj, 1969, p. 71.

³ Ion Felea, *Pentru Țara Moșilor*, în „Țara Moșilor. Studii, articole și comunicări”, V, Cluj, Editura Museum, 1997, p. 120.

⁴ B. Roman, A. Sântimbreanu, W Wollman, *Aurarii din Munții Apuseni*, București, Editura Sport Turism, 1982, p. 42.

Tentația aurului era atât de mare încât cele mai multe exploatări miniere erau păzite în cursul nopții de paznici angajați, căci nu de puține ori unii dintre minerii asociați se întorceau la baie după plecarea celorlalți pentru a fura minereul aurifer extras din filoanele mai bogate. Împotriva acestor hoți de aur, denumiți local „holongări” sau „strațeri” care se mascau pe față pentru a nu fi recunoscuți, se recurgea la diferite metode. Pentru a-i identifica, asociații făceau uneori vizite nocturne celor bănuți a se îndeletnici cu așa ceva, lipsa respectivilor de acasă fiind de natură să confirme suspiciunile existente. Alteori paznicii sau alți mineri, travestiți în „vălva băii” (îmbrăcați în straie lungi albe și cățarați pe „catanoage” (picioroange) se plimbau împrejurul gurilor de mină pentru a-i alunga pe hoți. Nu întotdeauna însă aceștia se lăsau impresionați de puterea superstițiilor, astfel încât unul dintre holongări, Bembea Gheorghe a reușit să strângă la sfârșitul secolului XIX o cantitate mare de aur pe care a preschimbato în bani la Viena, ceea ce ia permis să-și ridice în satul Bucium Poeni o casa de dimensiuni impresionante după modelul culelor olteneste. În fața comunității, el și-a justificat îmbogățirea printr-un vis premonitoriu în cadrul căruia un bătrân i-ar fi semnalat locul unde se aflau piritele aurifere.

O altă modalitate prin care asociații căutau să obțină o cantitate sporită de minereu față de cea care le revenea din împărțirea efectuată de „jurați”, era aceea de a strecura pe neobservate mici cantități de minereu aurifer în opinci. Proprietarii de mine care aveau la lucru salariați erau însă foarte severi cu aceștia în asemenea circumstanțe: „Decât să fie aur și să-l fure minerii mai bine să nu se găsească”⁵.

Totuși, aurul a fost extras în cantități destul de însemnate din exploatările buciumane, chiar dacă acestea erau relativ mai sărace decât cele din Roșia Montană și implicând un grad mai mare de risc datorită structurii solului și dispunerii filoanelor. Activitatea extractivă a fost însă atât de intensă și la Bucium astfel încât se spunea că un miner destoinic ar putea să ajungă de aici la Roșia numai pe sub pământ prin labirintul de galerii verticale și orizontale ce urmăreau filoanele. Era legendar pentru bogăția lui filonul supranumit „Vâna viperei” și care pornea de la Roșia ajungând până la vârful Vâlcoi. Faima despre destoinicia bărbaților buciumani era atât de mare încât se spunea că „buciumanii sunt născuți în pilugă” (prin acest termen desemnându-se de regulă groapa de susținere a stâlpilor din mină).

⁵ *Ibidem*, p. 45.

În cea de-a doua jumătate a secolului XIX în apărarea drepturilor minerilor s-a ridicat Ecaterina Varga, o femeie curajoasă de origine maghiară și germană. Născută în Bucium, aceasta a întreprins o serie de demersuri la curtea imperială, ceea ce i-a atras din partea minerilor buciumani apelativul de „Cătălina noastră”. Conform legendelor, aceasta ar fi fost la un moment dat răpită, iar minerii au trecut Vâlcoiul în număr mare ca să o salveze.

De cele mai multe ori, activitatea istovitoare din mină și de la șteamp în care erau implicate familii întregi (bărbați, femei și copii) nu avea ca finalitate decât supraviețuirea acestora fără acumulări importante de avere. Speranța îmbogățirii îi însuflețea însă pe toți mai ales în condițiile în care aveau viu în față exemplul unor mineri care „dădeau lovitura” descoperind aurul care le putea modifica radical viața.

Către sfârșitul secolului XVIII au ajuns și în zonă ecourile faimei lui Mikael Gritta, legendarul personaj din Roșia Montană, care, ajungând la o avere fabuloasă, a ridicat șapte școli și șapte biserici în Roșia și în apropierea ei. Biserica și școala din Bucium Cerbu au fost de altfel ridicate din banii lui.

Un secol mai târziu și dintre buciumani se ivea un astfel de personaj lipsit însă de generozitatea lui Gritta. Despre Popa Iancu din satul Bucium Poeni legenda spune că ar fi acumulat cca.700 kg. aur. Fără a avea nimic din simplitatea tagmei preoțești din care făcea parte și-a ridicat o casa de dimensiuni impresionante (ce a adăpostit după moartea lui școala din sat) și și-a amenajat un parc cu câprioare. Avea trăsură proprie, o serie de servitori și, în plus, deținea un număr mare de cârciumi pe drumul spre Abrud. Ulterior însă urmașii săi au dat faliment fiind nevoiți să închidă în cele din urmă mina Boteș, care a stat la originea imensei averi a preotului.

În linii mari, același lucru pare a se fi întâmplat chiar și cu alți buciumani care și-au chivernisit câștigurile construindu-și șteampuri noi, cumpărând pământ sau ridicându-și case mari decorate cu feronerie de sorginte apuseană (de la Viena sau Budapesta). Destinul a făcut ca urmașii acestora să risipească totul astfel încât familiile au decăzut ajungând din nou să muncească din greu pentru a supraviețui.

O altă categorie era aceea a minerilor norocoși care descoperind întâmplător o cantitate mare de aur se puneau pe cheltuit voind să-și îndeplinească toate fanteziile. Mulți dintre aceștia porneau cu aurul la Abrud, unde după ce îl preschimbau la bancă sau la contrabandiști, încingeau chefuri monstruoase prin localurile din oraș (în număr de

aprox. 30). Petreceau apoi câte o săptămână cu lăutarii și femeile până cheltuiau o mare parte din câștigul obținut atât de greu. Este de notorietate cazul unui astfel de miner care pentru a se înapoia acasă a închiriat trei trăsură: în prima a călătorit pălăria respectivului, în cea de-a doua bastonul, iar de abia în ultima s-a urcat și veselul miner. Despre un altul se spune că s-ar fi întors de la Abrud într-o roabă. Un caz aparte îl constituie cel care în euforia conferită de alcool și de bucuria câștigului a intrat cu calul în galeria de la „Detunată”.

Pe Valea Abruzel se păstrează o legendă despre un personaj, numit Petre a lui Ștefan, care ar fi ajuns la o asemenea avere, încât la un moment dat a intenționat să-și podească casa cu monede, lucru considerat de autorități ca o impietate la adresa regelui, a cărui figură era imprimată pe acestea. Prin urmare, pentru a nu se ajunge la situația ca locatarii casei să calce cu picioarele pe chipul maiestății sale, respectivului nu i s-a permis să-și îndeplinească fantezia.

Deși marea majoritate a minerilor buciumani au muncit o viață întreagă fără a avea șansa unei lovituri norocoase de târnăcop, totuși mulți dintre ei au reușit să acumuleze încet, încet praful prețios și să-și îmbunătățească vizibil traiul familiilor lor. „Standardul de viață e mai ridicat decât în alte părți ale munților Apuseni, copiii sunt mai bine hrăniți (chiar și la Bucium) și mai bine îmbrăcați, iar părinții le poartă din toate punctele de vedere o grijă deosebită”⁶.

Nivelul sporit de bunăstare se reflectă atât în aspectul așezării, în cadrul căreia au supraviețuit până astăzi o serie de case monumentale protejate cu feronerie de sorginte apuseană, cât mai ales în portul popular buciumănesc. Astfel, costumele pe care femeile îl purtau duminică și la sărbători a devenit emblematic pentru situația socială a acestei zone, prin piesele brodate cu fir de mătase și alte materiale scumpe, cât mai ales prin bijuteriile de aur. Vestiți în toată regiunea Apusenilor, cerceii buciumănești cântăreau, de regulă, peste 10 g și erau confecționați la Viena sau la Abrud, după modelele bijuteriilor vieneze. În a doua jumătate a sec. XIX, voiajorii comerciali, atrași de această zonă auriferă, aduc de la Viena cercei rotunzi, decorați cu piatră roșie la mijloc, înconjurată de câte un brâu albastru și unul alb⁷.

⁶ Mihai Bernic, *Capitalul uman în Munții Apuseni*, în „Țara Moșilor. Studii, articole și comunicări”, V, Cluj, Editura Museum, 1997, *passim*.

⁷ N. Dunăre, M. Focșă, *op. cit.*, p. 20.

Broșele de aur și salbele din argint filigranat, provenite tot de la Viena, completau aspectul somptuos al costumului tradițional din zonă. De altfel, spre deosebire de alte localități miniere, unde costumul popular a dispărut cu mult înainte de începutul sec. XX, fiind înlocuit de cel urban, „nemțesc”, în Bucium el s-a păstrat chiar și după al doilea război mondial. Către sfârșitul sec. XX însă, costumul nu mai este purtat decât arareori pe la nunți și sărbători și mai ales de către femei.

Bătrânele, în special, păstrează cu grijă costumele purtate în tinerețe, când exista o adevărată competiție între fetele comunei în ceea ce privește achiziționarea unor piese cât mai frumoase. Cel mai adesea ele cumpărau de la Abrud diferite materiale scumpe: grenadir (marchizet), barșon (catifea), mătase, opal, pe care le croiau și le coseau meșterițele satului. Luni era zi de târg la Abrud și buciumanii înstăriți nu ezitau să parcurgă cu trăsura distanța dintre cele două localități. De aici își asigurau necesarul de țesături din lână, precum și cioarecii din pânură de la negustorii din zonele în care unde creșterea oilor avea o importanță mai mare decât aici. Nu lipseau de la târg moții cu ciubere, pe care le vindeau cu bucata. Târguri mai mari de animale și mărfuri se desfășurau aici la Sf. Nicolae, la Sf. Gheorghe și la Ziua Crucii. De asemenea, primăvara și toamna, buciumanii mergeau și la Câmpeni, unde aveau târguri tradiționale, ce adunau populația din toată Țara Moților (în special pe cei interesați în vânzarea-cumpărarea de vite). La rândul lor și buciumanii obișnuiau să pornească prin țară comercializându-și produsele, atât în zone mai apropiate, cum erau cei ce vindeau lactate sâmbăta la piața din Roșia Montană, sau mai îndepărtate, precum proprietarii de gatere – „fireze”. Aceștia schimbau scândură pe cereale la Alba, Brad, Teiuș, Hălmagiu, pornind cu carele la drum toamna, când dădea bruma. Un astfel de drum era destul de obositor pentru că dura de regulă peste o săptămână și se înnopta cel mai adesea în carul cu fân.

Pentru achiziționarea de alimente și diverse produse uzuale, în fiecare duminică era zi de piață în Bucium Poeni. Pe un platou mărginit de o parte de pâraul Valea Negrilesii, iar de cealaltă de două cârciumi și de curtea bisericii, se adunau negustori sosiți uneori din regiuni destul de îndepărtate. Piața era proprietatea bisericii care o încredința anual spre administrare unor persoane ce licitau pentru „vama târgului”. Aceștia colectau taxa vamală emițând chitanțe negustorilor în schimbul cărora aceștia puteau folosi șoproanele și tarabele amenajate în piață. Există chiar și o măcelărie, unde se comercializa în special carne de

vită, spațiul respectiv fiind închiriat, de asemenea, în urma unei licitații anuale. David Candiu a fost unul dintre cei care s-au ocupat de aceasta pe o perioadă ceva mai lungă, în prima jumătate a sec. XX. În apropierea măcelăriei poposeau de regulă carele cu boi încărcate cu „bucate”: grâu, porumb, conduse de negustori buciumani și abrudeni care le încărcau cu cereale în zonele în care clima și relieful permiteau cultivarea unor astfel de plante. Unitatea de măsură utilizată de aceștia purta numele de „feldelă”, echivalând cu aprox. 15 kg. Lângă aceștia își aveau locul „țărenii” de la Ighiu și Micești cu căruțele încărcate de fructe și diverse legume. Pe latura dinspre curtea bisericii se aflau într-un colț, mogoșenii oferind spre vânzare smântână, caș dulce, găini, ouă și miere.

În imediata apropiere a negustorilor din Mogoș se aflau înșirate în linie tarabele prospătărițelor venite de la Abrud: Mali, Neti și Iuli. Acestea pregăteau pe grătare „proaspăta” – carne de porc prăjită în unsoare, pe care o ofereau atât celorlalți negustori, cât și cumpărătorilor. Tot în acest scop sosea de regulă în piață și „vijlarul”, ce putea fi recunoscut de la distanță după bascul roșu cu moț pe care obișnuia să-l poarte. El avea în Abrud un atelier propriu de preparare a cârnaților din carne de capră „vijli”, pe care îi aducea și la piața din Bucium, servindu-i fierți într-un cazan. În apropierea lui își așezau țăranii de pe Valea Arieșului diversele unelte și vase din lemn, în prelucrarea cărora erau meșteri vestiți în toată Transilvania. Nelipsiți de la târg erau olarii din Bihor, comercializând o gamă largă de oale și cancee de diferite dimensiuni, unele având și funcționalități aparte, specifice locului. De pildă, foarte căutate erau în Bucium canceele găurite în fund pentru a lăsa apa să curgă în cantități reduse deasupra șaitrocului, în procesul de spălare a aurului.

În centrul pieței erau plasați de obicei negustorii sosiți de la Alba cu diferite stofe, inclusiv englezești și cu pânzeturi, printre care și pâna albă denumită local „jolj”. De la Abrud veneau negustorii de încălțăminte și pielărie: Mitraș, specializat în opinci, curele și hamuri, și Purecu pantofarul oferind papuci, pantofi și cizme. Ca și la Roșia Montană, deosebit de apreciate printre mineri erau cizmele „bilgăre” din piele cu turetci galbene. Pentru bocancii destinați lucrului în mină, „papuci cu piele întoarsă”, negustorul oferea o garanție de cel puțin un an, fapt ce dovedește seriozitatea cu care își trata clienții.

Pe un spațiu larg din centrul pieței își expunea produsele „șatra”. Printre negustorii sosiți cu astfel de tarabe se număra un oarecare Toma

venit probabil din Abrud care oferea spre vânzare diverse mărunțișuri: inele, cercei, papiote de ață, foarfeci, piepteni etc. Cu bărbințele (butoiașe) cu vin pe spinarea calului veneau la piață negustorii de vin de la Țelna, Ighiu, Cricău. Tot ei îi aprovizionau cu băuturi și pe cârciumarii din zonă. De altfel, chiar pe o latură a pieței se aflau plasate unul lângă altul localurile cunoscute sub numele *La Mendel* și *La Țandrău*. Apărută încă de la sfârșitul secolului XIX, prima dintre ele fusese proprietatea unui evreu care a făcut o avere importantă în urma acestei negustorii, mai ales datorită faptului că până la primul război mondial el deținea „acciza” – monopolul statului pe comercializarea de alcool în județul Alba. Ulterior, după moartea lui Mendel, cârciuma a fost administrată de fiul său vitreg, Jurcă Nicolae, stabilimentul păstrându-și vechea denumire până în 1947, când Jurcă a murit și cârciuma a fost închisă, fiind transformată în casă de locuit. După 1918, chiar lângă „Mendel”, a fost inaugurată o altă cârciumă cu magazin, *La Țandrău*, al cărei proprietar era moștenitorul minerului Duba, despre care se spunea că izbutise să strângă o cantitate impresionantă de aur (cca. 40 kg). Concurența dintre cele două localuri situate unul lângă altul a fost deosebit de acerbă generând și momente mai puțin pașnice, dat fiind temperamentul impulsiv al lui Țandrău care, de altfel, a și murit în 1935, asasinat de către unul din numeroșii dușmani pe care și-i făcuse. Cârciuma acestuia a fost închisă după al doilea război mondial, ca de altfel cea mai mare parte a localurilor din comună: *La laia lupului* (proprietar: Lupu Nicolae, urmat de Lupu Horea) din Bucium Poeni, *La Bogdan* situată ceva mai sus pe Valea Negresiei, *La Moise*, despre al cărui proprietar se zvonea că ar fi dăruit regelui Ferdinand o oaie cu mieii de aur. Cârciuma din Valea Șesii, deținută de văduva David și cunoscută sub numele de *Făgădău*, a fost abandonată încă din 1935. Aprovizionată cu căruțele de băutură de la Blaj și Târnave, cârciuma nu a mai putut face față taxelor ridicate („era mare fiscul”), deși clienții nu lipseau.

Se beau atât băuturi tari, ca vinarsul (cu țoiul), cât și berea la „țap”, dar licoarea preferată de către buciumani era vinul, atât alb, cât și negru.

Dar frecventarea cârciumilor nu constituia decât una din modalitățile de petrecere a timpului liber pentru tinerii buciumani. Astfel, flăcăii obișnuiau să-și declare dragostea fetelor prin serenade romantice la geam. Însotiiți de prieteni și acompaniați de muzica harmonicelor sau a altor instrumente muzicale, cântau diverse melodii la modă, așteptând cu nerăbdare momentul în care cea aleasă aprindea

câteva bețe de chibrit, ca semn că primea serenada și împărtășea sentimentele respectivului. Iarna flăcăii înhămau cai la sânni, pregăteau înăuntru un așternut din țoale și cojoace, după care porneau împreună cu fetele la plimbare. Cel mai adesea pentru a se încălzi luau cu ei și butelcile cu tărie din care mai gustau pe parcurs. De asemenea, era obiceiul ca duminica, după slujba de la biserică, perechile de tineri și fete gătiți în mândrele costume buciumănești să pornească la plimbare prin comună. Fetelor însă, părinții le interziceau să zăbovească în sat după lăsarea serii, ceea ce era foarte pe placul unor tinere neveste, care nefiind supuse unor astfel de restricții își permiteau, în lipsa soților plecați cu treburi din comună, să flirteze cu flăcăii. Chiar și atunci când tinerii se înțelegeau cu privire la căsătorie și aveau avizul părinților, fata nu putea să stea prea mult seara la poartă în uliță cu iubitul, căci mama sa, foarte atentă la păstrarea bunului renume, o chema în casă.

Clăcile de întrajutorare, dar și șezătorile, în care fiecare fată muncea pentru ea, constituiau modalități de distracție, dar și de lucru pentru tineret. Cu aceste ocazii se torcea, se tricota, se scărmanau penele de găină, se depănușa porumbul, fie în casa câte uneia dintre gospodine, fie în spații neutre, cum ar fi o anumită cameră din incinta unde funcționase cândva moara din Bucium Poeni. La „torcării”, de pildă, fetele torceau lâna cu fusul sau cu mașina (ceea ce presupunea un grad sporit de dificultate), existând o adevărată competiție între ele pentru realizarea celor mai frumoase gheme. Flăcăii participau și ei la aceste manifestări, dar rolul lor se reducea la a întreține buna dispoziție și a juca apoi fetele. De regulă, recurgeau la diverse stratageme pentru a le face pe frumoasele buciumănence să scape fusele pe jos, căci exista și aici, ca și la Roșia Montană, o regulă conform căreia, cel ce prindea fusul nu-l înapoia posesoarei decât în schimbul unei sărutări⁸. Nu de puține ori chiar fetele lăsau să le scape fusul, pentru a se recurge la jocul erotic amintit. În plus, la clăcile de pene, flăcăii, spre amuzamentul general, obișnuiau să sufle cu putere împrăștiind penele prin cameră. Atmosfera era înviorată de băutura și sunetul harmonicelor mânuite de flăcăi. Cu această ocazie fetele serveau celor prezenți plăcinte sau grâu și porumb fiert și îndulcit. Pigmentate așadar de joc și voie bună, clăcile, care uneori se prelungeau până la miezul nopții, erau mai frecvente în Postul Crăciunului considerat „Post de fericire”, și mult mai rare în Postul Patimilor, când se impunea o mai mare sobrietate.

⁸ M. Ioniță, *Cartea Vâlvelor*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1982, p. 56.

De altfel, intrarea în Postul Paștelui, marcată de Lăsatul Secului era punctată de un alt obicei prin care tinerii își exprimau sentimentele într-un mod ceva mai puțin romantic decât serenadele. Astfel, „la prinsul postului”, zi caracterizată în general prin mici petreceri în familie, fetele obișnuiau să coacă plăcinte de brânză pentru pețitori. Farfuriile cu plăcinte erau așezate la geam în așteptarea iubitului care apărea pe înserat. Nu de puține ori, alți tineri, profitând de neatenția fetelor, furau plăcintele de la geam, astfel acestea nu mai aveau cu ce să-și servească pețitorii.

Ziua de Lăsatul Secului era și ultima în care se putea desfășura în Bucium obiceiul „fășingailor”. Conform datelor furnizate de informatori, în intervalul dintre Crăciun și Postul Paștelui, denumit local „fășang”, tinerii puteau să se deghizeze oricând în „fășingoi” și să pornească pe la casele oamenilor, unde aparent nu făceau nimic altceva decât să sperie și să amuze în același timp gazdele, străduindu-se să nu fie recunoscuți. Pentru aceasta, fetele se îmbrăcau în haine bărbățești, iar flăcăii își puneau rochii, ascunzându-și fețele sub un strat de funingine. Într-o oarecare măsură, obiceiul descris poate fi pus în legătură cu alte manifestări de acest gen desfășurate în ultima săptămână de dinaintea Postului. Acestea par să releve o origine precreștină, practicile respective alcătuind în fond elementele unui scenariu ritual de renovare a timpului ce debuta prin simularea unei degradări și îmbătrâniri a timpului până la recrearea haosului original⁹.

În același cadru arhaic se înscriu și semnificațiile precreștine ale focurilor rituale aprinse pe dealuri în ziua de 9 martie, „de 40 de sfinți”. Denumite local „bubătăi”, focurile erau aprinse de către tineri din crenguțele uscate de prin grădini, iar copiii obișnuiau să sară pe deasupra lor. Se pare că, inițial, aceste sărituri constituiau un ritual purificator. Răspândită pe o arie largă în Transilvania, dar fără a lipsi însă și din alte regiuni ale țării, practica focurilor rituale își avea originea în credința că astfel se putea influența pozitiv evoluția soarelui ajuns în preajma echinocțiului de primăvară, când lumina și căldura propagate de el erau puse în cumpănă de forțele frigului și ale întunericului¹⁰.

Pe un alt palier se află tradițiile și festivitățile populare legate de marea sărbătoare creștină a Învierii Domnului. Aceasta era precedată cu

⁹ I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, București, Editura Meridiane, 1988, p. 184.

¹⁰ *Ibidem*, p. 174.

o săptămână de ziua Floriilor în care creștinii asistau la slujbă în biserică, după care duceau acasă crenguțe (mâțișori) de salcie pe care-i agățau la streășină sau la icoane.

În Săptămâna Mare enoriașii participau la slujbele speciale, „denii”, și păstrau un post mai aspru, pregătindu-se trupește și sufletește pentru miracolul Învierii. Comemorând patimile Mântuitorului, femeile nu lucrau în Vinerea Mare, ci doar după lăsarea serii se apucau să roșească ouăle. În această zi buciumanii obișnuiau să meargă la biserică, unde participau la slujba de prohod cu lumânări în mână. După slujbă se înconjura biserica, iar bărbații „pușcau”, mai recent se folosea pentru aceasta carbid. Producerea acestor zgomote puternice pe care le putem întâlni în zonă și la Crăciun, își poate avea originea în credința străveche că astfel erau alungate duhurile rele. Sâmbăta o petreceau gătind bucatele tradiționale pentru Paști, ciorba de cap de miel, drob, tocăniță ș.a.

La slujba de Înviere gospodarii participau cu întreaga familie îmbrăcată cu hainele cele mai frumoase, de preferință noi. Fetele țineau în mare secret modelele decorative pe care le utilizau la confecționarea hainelor menite a le purta de Paști. După slujbă, buciumanii primeau la ieșire câte un pahar de vin de pomană, „vinul Paștelui”, care era din timp adus la biserică de către o persoană stabilită dinainte. Obișnuiau apoi să ciocnească ouă roșii pe care fiecare le aducea cu sine de acasă, iar bărbații porneau un joc de îndemânare cu aceste ouă, pe care le aliniau pe pământ. Fiecare trebuia să dea cu banul spre ele, iar cel care nu reușea să atingă oul pierdea atât banul, cât și oul pus în joc. Din suma câștigată de campion se achiziționa băutură pe care competitorii o beau împreună. La biserica din Bucium Izbita după slujba de a doua zi de Paști se desfășura „țarina buciumanilor”. Aceasta consta dintr-o horă ce înconjura biserica și la care participau tinerii și bătrânii care asistaseră la slujbă; la un moment dat exista chiar un „responsabil cu țarina” care îi îndemna pe ceilalți la joc purtând câte o bătă în mână și rostind strigături ironice la adresa celor care se codeau: „Stau feciorii ca butucii !”. Fondul muzical era asigurat de instrumentiștii de la Abrud cu vioara, harmonica și gordună (contrabas). Cele mai vestite tarafuri erau cele ale lui Țifra și Ioaniko. Bătrânii se așezau pe bănci ca să privească la jucători, iar tinerii se mutau spre seară cu jocul la Căminul Cultural. În a doua zi de Paști se organiza o horă și în Bucium Poieni pe platoul ce adăpostea, de regulă, târgul duminical. Aici se înălța în această zi, ca și mai apoi, la Rusalii, câte o „suliță” constând dintr-un brad înalt, având la vârf cinci rânduri de „cloambe” (crenguțe) și care era

împodobit cu panglici. Uneori, către vârf, era plasată și o sticlă cu țuică ce constituia miza unei competiții între flăcăi. Unul dintre cetățenii mai de vază (de pildă Lupu Horea, episcopul bisericii) plătea muzicanții ce mânuiau aceleași instrumente, cărora li se putea adăuga și clarinetul. Pe muzica acestora se desfășurau mai multe hore împrejurul suliței, obicei ce relevă unele influențe apusene¹¹.

Tot de sorginte străină este și obiceiul răspândit atât în Transilvania, cât și în Bucovina, al stropirii fetelor în a doua zi de Paști. Ritual purificator și de fertilitate străvechi, convertit într-un gest galant, stropirea era efectuată de flăcăii ce foloseau pentru aceasta parfum sau apă, primind în schimb de la fete câte un ou roșu. Informatorii ne-au semnalat faptul că și în ziua de Sf. Gheorghe exista obiceiul stropirii, care de astă dată putea îmbrăca și aspecte ceva mai dure, fetele fiind udate cu găleata cu apă sau de-a dreptul aruncate în pârâu. Un alt ritual de fertilitate „pentru spor în casă”, avea loc la o săptămână după Paști în Duminica Tomii. Denumit „cununa anului”, acesta se realiza de această dată cu implicarea bisericii și consta din aducerea de către gospodine a unor alimente (făină, vin, ulei, sare și prescuri) care erau sfințite în altar de către preot. După aceea, acestea erau date de pomană sau înapoiate acasă spre consum familiei.

De asemenea, sărbătoarea Armindenului, ce se desfășura la data de 1 mai și consta din agățarea unei ramuri verzi de brad, fag sau cireș la poarta casei, avea semnificații ce vizau fertilitatea și stimularea forțelor productive ale pământului. Pe o paletă mai largă [...] „această sărbătoare românească își găsește echivalentul în obiceiul copacului de mai existent la aproape toate popoarele Europei”¹².

În ziua de 21 mai, când avea loc sărbătoarea Sfinților Constantin și Elena, buciumanii, însoțiți de preoți, ieșeau pe câmp la sfințirea locurilor de pășune de pe Vâlcoi, în speranța unui an rodnic.

Ceva mai târziu, în ziua de Ispas, când biserica celebrează Înălțarea Domnului, sătenii din Bucium, dar și din comunele înconjurătoare, ieșeau din nou la iarbă verde cu ocazia Nedeii de la Negruleasa, desfășurată pe vestita Poiana Narciselor, obicei păstrat până azi. La originea acestei nedei se află o legendă conform căreia, cândva, demult, un preot „se smintise” și umbla singur prin păduri. Ajuns la

¹¹ I. Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1997, p. 37.

¹² *Ibidem*.

Negrileasa, el ar fi băut apă dintr-un izvor miraculos, revenindu-și. De atunci, anual, de Ispas, preoții vin și slujesc locul unde, de sub o cruce, izvorăște doar în această zi, un firicel de apă. Gospodarii veniți cu mic cu mare își aduceau cu ei mâncare și băutură, iar după slujbă pornea o petrecere câmpenească. La plecare nu uitau să ia cu ei recipiente cu apa sfințită, considerată a fi folositoare în cazul diverselor îmbolnăviri.

Ca în toată Transilvania, și în Bucium ziua de 24 iunie, de Sânziene, era marcată de practici divinatorii. Astfel, încă din seara de ajun, fetele culegeau de pe dealuri flori de sânziene din care împleteau coronițe rotunde, pe care apoi le aruncau pe casă. Dacă acestea rămâneau agățate de acoperiș până dimineată, faptul era considerat semn bun, vestind viață lungă celor ce locuiau în respectiva gospodărie, iar fetei nemăritate îi semnala apropierea nunții. Când coronița cădea la pământ se considera, dimpotrivă, că este semn rău pentru toți ai casei. Gospodinele mai agățau coronițe la grajduri, precum și la parii de mazăre pentru ca aceștia să rodească cu spor. Conform celor spuse de unele din bătrânele satului, exista credința cândva că niște ființe fantastice, denumite Sânziene, puteau fi văzute uneori într-un loc aparte din Bucium sat.

Dat fiind specificul localității, ziua de 18 august (Ziua Minerului) era celebrată de către întreaga comunitate printr-o serie de petreceri populare desfășurate în Bucium Izbita, dar și la Roșia Montană. Cu această ocazie erau chemați muzicanți de la Abrud, minierii și familiile lor ospătându-se cu alimente specifice precum „proaspăta” și „pupchi” (colaci cu miere).

Următoarea mare sărbătoare așteptată cu nerăbdare de către tineri și bătrâni, dar mai ales de copii, era Crăciunul. În cete relativ puțin numeroase, băieții și fetele (până la vârsta de 15 ani) porneau în Ajunul Crăciunului să colinde pe la casele gospodarilor comunei. Primiți cu drag și răsplătiți cu bani, mere sau prăjituri, copiii rosteau colindele tradiționale: „O ce veste”, „Steaua de la răsărit”, „Scoală gazdă din pătuț”, „Trei păstori” sau urau cu „pițera”. Pregătită din timp de către părinții copiilor, aceasta consta dintr-o nuia de salcie curățată și crestată parțial, care era stropită cu apă și lăsată să înghețe sub forma unor floricele de gheață, decorate apoi uneori și cu hârtie creponată. Copiii intrau în curtea gospodarului și rosteau: „Bun Ajunul de Crăciun ! / Ne primiți cu pițera?”, după care adresau urări de spor și sănătate gazdelor.

În ziua de Crăciun porneau la colindat și tinerii necăsătoriți, care, după repetiții temeinice, alcătuiau ceata „Crailor” (sau, cum mai era

denumită local, „bundași”). Costumați în haine largi, roșii, decorate cu hârtie creponată și purtând săbii de lemn, cei opt-zece flăcăi interpretau sceneta cunoscută și în alte zone sub numele de „Irozi” în care erau evocate evenimente legate de nașterea Mântuitorului. La final, atât bundașii, cât și muzicanții ce-i însoțeau cu vioara și toba erau serviți de gazde cu cârnați sau alte alimente, precum și cu „crampa” (țuică fiartă cu zahăr și chimen). Pentru Bucium Muntari (oarecum mai izolat de celelalte sate ale comunei), informatorii ne-au semnalat obiceiul ca, după ce colindau pe la gospodari, diferitele cete să se adune pe la una dintre case, unde porneau să petreacă împreună. Relațiile dintre colindători nu erau totdeauna dintre cele mai bune, existând cazuri în care, încurajați de efectul cumulat al „crampelor” îngurgitate pe parcurs, unii tineri ajungeau să-i bată pe cei din cetele concurente pentru a le lua banii.

În general însă buciumanii petreceau pașnic ziua de Crăciun, cu mese bogate în familie (nelipsite fiind preparatele din porc și afumăturile), dar și cu „hore” la Căminul Cultural (mai recent), unde se juca țarina, învârtita pe doi pași etc. Și la Izbita se desfășurau la bufet tot petreceri cu joc, „baluri”, atât de Crăciun, cât și de Anul Nou.

Relatările despre desfășurarea Plugușorului și a unor jocuri cu capra nu sunt de natură să probeze caracterul lor tradițional în acest areal, astfel încât suntem îndreptățiți să considerăm că ele sunt rezultatul unor influențe recente.

Nu același lucru se poate spune despre obiceiul fetelor de a-și afla ursita în noaptea de Anul Nou, când, conform tradiției populare, se deschid cerurile. Una dintre practicile divinatorii întâlnite aici și cunoscută în general sub denumirea de Sănvasit sau Vergel¹³, consta în așezarea pe masă a mai multor obiecte acoperite cu farfurii. Fără să știe ce se afla înăuntru, fetele alegeau câte o farfurie interpretând profilul psihic sau fizic al ursitului, în funcție de ceea ce găseau dedesubt: (cârbune=brunet, sare=bogat, oglindă=frumos, grâu=bun). O altă metodă implica scufundarea unei verighete într-un pahar așezat pe o față de masă albă și plin cu apă de izvor. Cu ajutorul unei oglinzi tânăra privea în pahar, de unde se spunea că trebuia să apară figura viitorului soț.

Nici ziua de 6 ianuarie, când biserica creștină celebra Botezul Domnului, sărbătoare denumită local „Apă botează”, nu era lipsită de proceduri divinatorii. Cu această ocazie, fetele frământau o prescură din făină și sare pe care o puneau sub prag la sosirea preotului cu crucea.

¹³ A. Olteanu, *Școala de solomonie*, București, Editura Paideia 1999, p.463.

Țineau post negru până seara, când mâncau prescura amintită și apoi se culcau având cu ele câte o crenguță de busuioc din buchetul („mătăuzul”) preotului, încredințate fiind că ursitul le va apărea în vis. Apa sfințită la Bobotează era considerată bună de leac pentru oameni și animale, dar nu se putea utiliza oricum și se bea pe nemâncate timp de 14 zile după sfințire.

Obiceiurile legate de evenimente din ciclul vieții îmbracă la Bucium aspecte deosebit de interesante relevând un mai mare grad de conservatorism în comparație cu cele legate de sărbători calendaristice, care în cea mai mare parte a lor au cunoscut importante modificări, mergând până la totala lor dispariție (horele duminicale și de sărbători, pițera, Craii, șezătorile etc.). Forța tradiției a făcut ca în acest domeniu efectele modernizării și influenței exercitate de apropierea orașului, precum și ale răspândirii informațiilor o dată cu „explozia” mass-mediei, să fie de mai mică amploare.

Totuși, comparativ cu bogăția de practici magice ce însoțesc nașterea unui copil și intrarea sa în rândul creștinilor existente în zonele de sud ale țării, la Bucium apariția nou născutului este conexată cu o gamă destul de restrânsă de rituri. De regulă, buciumancele nașteau asistate de câte o femeie pricepută denumită moașă (printre acestea numărându-se Lucreția lui Soare și Țițter Ruxandra). Femeia însărcinată naștea cel mai adesea pe pat, excepție făcând cazul în care câte o soacră mai aspră așeza așternutul jos pentru ca acesta „să nu-i spurce patul”. Moașa efectua prima baie a nou născutului (fără conotații speciale) și o iniția pe tânăra mamă în îngrijirea copilului. Apoi îi făcea vizite regulate până la sfârșitul perioadei de lăuzie, când de obicei avea loc și ceremonia botezului. În cazul copiilor firavi și bolnăvicioși se recurgea la botezarea precipitată pentru ca aceștia să nu moară „păgâni”. Chiar și în acest caz copiii decedați nu erau excluși total din comunitatea creștinilor, ci erau îngropați în cimitir, cu cruce la mormânt.

În general, ceremonia botezului se desfășura într-un mod extrem de simplu, constând doar în slujba de la biserică, ocazie cu care nașii dădeau în dar o pânză și o cămășuță pentru copil, aduceau lumânarea și achitau taxa la preot. Fina nu avea obligații speciale nici față de moașă nici față de nași, cărora le datora totuși un adânc respect. Participanții la botez lăsau câțiva bănuți în hainele copilului. În leagăn printre pănușile

de porumb acoperite cu scutece, mama pune uneori câte o cârtică sub capul copilului „[...] pentru a fi bun cititor”¹⁴.

Cea de-a doua mare etapă din viața omului, nunta, era marcată de un număr mai semnificativ de rituri de trecere menite să asigure un debut cât mai favorabil pentru noul cuplu.

Cel mai adesea flăcăii se căsătoreau după efectuarea stagiului militar, pe la 20-22 ani, iar fetele după 18-19 ani. Excepțiile nu erau niciodată satirizate în public, obiceiul strigării peste sat sau al „matăhăilor” din alte zone ale Transilvaniei nefiind caracteristic pentru aria cercetată.

De regulă, după ce tinerii se înțelegeau să se căsătorească, flăcăul venea în pețit duminica la părinții fetei sau cu „goja” cum era denumit însoțitorul său, indiferent dacă era vorba de vreo altă rudă sau de vreun prieten. Avea loc cu această ocazie înțelegerea „pe vedere”, în care se discutau, fără adaosuri rituale, detaliile căsătoriei. Buciumanii se considerau „fala” și aveau mari rezerve în a-și căsători copii cu „viniturile” (cei veniți din alte localități, pe care îi luau în derâdere prin porecle ca: „straiță” – pentru lupșeni, „bătă” – pentru mogoșeni, „gușă” – pentru corneni). Nu rare au fost cazurile în care părinții, din diferite motive, ținând fie de acest aspect, fie de vârsta fragedă a tinerilor, sau, mai ales de nepotrivirea de avere, s-au opus căsătoriei, determinându-i pe cei implicați să fugă împreună (de exemplu, Danciu Elena din Gura Izbitei). Cel mai adesea, după un timp, spiritele se mai calmau, astfel încât părinții se resemnau. O situație similară se petrecea în cazul copiilor din flori, acceptați în cele din urmă de comunitate.

Revenind la „înțelegerea pe vedere”, trebuie specificat că aici se fixa și zestrea fetei care trebuia să fie la înălțimea stării materiale a băiatului (desigur și viceversa). În funcție de averea fiecăruia, o fată putea avea ca dotă: pământ, o pereche de boi, o vacă, aur (una dintre informatoare, Crâsnic Silvia, a avut ca zestre 4 kg aur), țoluri, covoare, așternuturi, perne. Cândva, fata era obligată să coasă mirelui o cămașă. La rândul lui, tânărul trebuia să aibă posibilitatea de a-și întreține familia și eventual de a-și ridica o casă, pentru a nu locui cu părinții săi. Au existat desigur și cazuri în care flăcăii s-au „măritat”, mutându-se după nuntă în gospodăria părinților fetei, fapt satirizat de către gura satului cu expresia „și-a pus clopu în cui”.

¹⁴ Gheorghe Pavelescu, *Magia la români*, București, Editura Minerva, 1998, p. 36

Între momentul înțelegerii și cel al oficializării relației (6 luni – 1 an) tinerii nu puteau încă ieși la joc fără a fi însoțiți de părinți. În acest interval se desfășura și ceremonia logodnei, ocazie cu care se schimbau verighete și avea loc o mică petrecere.

Nunțile se desfășurau duminică, fie la casa unuia dintre miri, fie la cârciumă sau la o casă mai încăpătoare din vecini. Cu o lună înainte de data fixată, tinerii își anunțau rudele, prietenii și vecinii despre eveniment. În acest sens, exista obligativitatea morală a unei reciprocități în participarea la o astfel de ceremonie. În săptămâna de dinaintea nunții, prietenele miresei, denumite ”nisorlene” (domnișoare de onoare), împrutau veselă și tacâmuri de la diverse gospodine din comună. Flăcăii „vifelii” se duceau, în număr de opt, la nași pentru a-i chema oficial la nuntă. Apoi, îmbrăcați în costume populare, cu fundă tricoloră – „primel” și purtând o ploscă cu vin împodobită cu panglici, ei veneau pe la gospodari pentru a le cere confirmarea participării la eveniment, ocazie cu care îi și serveau cu vin din ploscă. Cam tot atunci, nisorlenele împodobeau doi brazi cu funde, care apoi erau plasați la poarta mirilor.

De regulă, părinții băiatului plăteau băutura și muzicanții aduși de la Abrud, iar ai fetei mâncarea, în timp ce nașii achitau taxa la biserică. Erau aleși un număr de 8-12 perechi de nași care țineau cu toții lumânări în biserică, rolul cel mai important avându-l totuși perechea de „nași mari”, care dădeau darul cel mai substanțial și se angajau apoi să boteze primul copil. Ultimele două zile dinaintea nunții erau destinate sacrificării câte unui vițel sau porc și preparării mâncărilor de către rude și vecine sub îndrumarea bucătăresei nunții. Un astfel de meniu consta de regulă din supă de vițel, „belpece” cu macaroane (carne de vită feliată preparată cu sos de roșii), tocăniță de cartofi, prăjituri: beleș-cremeș și poronio (un aluat fraged cu marmeladă). Uneori se pregăteau și aperitive ca maioși, chiftele, caș sau brânză etc. Nu lipseau nici 3-4 torturi, la nunțile mai cu fală acestea putând ajunge la câteva zeci.

În dimineața nunții, vifelii, îmbrăcați în costumele tradiționale buciunănești, având la piept primel, îi aduceau pe nași la casa mirelui, în sunetele muzicii interpretate de vestite tarafuri de la Abrud, cum ar fi cele amintite, al lui Țifra sau al lui Ioaniko (lăutar ungur).

Alaiul nupțial, compus din mire, vifeli, nași, rude, muzicanți, pornea apoi către casa miresei având în frunte un vornic ce constituia coordonatorul nunții. Îmbrăcat ca și vifelii cu primel în piept, vornicul era de regulă unul dintre bărbații care „știa rostul nunții” (de pildă,

Gheorghe al lui Culaie și Neluțu al lui Năpârțuț din Bucium Sașa). Odată sosiți la casa tinerei fete, vornicul intra înăuntru și rostea orațiile prin care aceasta era cerută de la părinți. Uneori, una dintre nisorlene îi ieșea în întâmpinare, susținând că ea este mireasa, ceea ce atrăgea replica promptă a vifelilor. În cele din urmă se ivea și mireasa gătită mândru în costum buciumanesc cu capul descoperit coafat cu „cioci” și funde sau purtând o cununiță cu voal și ținând în mână un buchet de flori. Cu emoție în glas ea rostea „iertăciunea”, luându-și rămas bun de la părinți pe fondul muzical oferit de taraful ce cânta „Ia-ți mireasă ziua bună”. După ce erau serviți cu toții cu câte un pahar de vin, alaiul, în care, de astădată, erau incluse și nisorlenele alături de vifeli, pornea spre biserică. După ei mergea mireasa cu nașii, iar mirele, îmbrăcat tot în straie tradiționale, le însoțea pe nașe.

În biserică se desfășura slujba obișnuită de cununie, în cadrul căreia mireasa avea grijă ca la momentul înconjurării mesei să-și atingă ușor cu piciorul prietenele cele mai bune, menindu-le astfel să-i calce pe urme cât mai curând. La ieșirea din biserică, nașa mare o încredința pe mireasă mirelui, cei doi fiind uniți de acum atât în fața lui Dumnezeu, cât și în fața oamenilor. Ajunși apoi la locul de desfășurare al mesei, nuntașii petreceau în sunetele muzicii tarafurilor. După ce se servea mâncarea, vornicul bătea cu două șite într-un ciubăraș pentru a atrage atenția tuturor și începea să strige „cinstea” miresei.

Darurile constau din: bani, covoare, perne, țoale, fețe de masă, eventual câte un porc sau vițel de la rudele mai apropiate. Un element aparte, încărcat de semnificații rituale, îl constituia prăjitura denumită „pogace”, realizată din făină, unt, scorțișoară, drojdie și zahăr, de către una din mătușile miresei. Din această prăjitură mirii trebuiau să mănânce împreună în mod simbolic. Însă, testând vigilența nașului, vifeli căutau să fure pogacea înainte de acest moment, lucru care uneori chiar reușea, astfel obligându-l pe naș să le dea câte o sticlă de țuică. După colectarea darurilor se desfășura momentul scoaterii coroniței, când nașa pune pe capul miresei baticul – „cheschineu”, marcând astfel intrarea acesteia în rândul nevestelor. Jocul miresei ce începea după această ceremonie putea să dureze chiar și o oră, răstimp în care proaspăta soție juca cu toți cei care o invitau, aceștia plătindu-i în schimb o sumă oarecare de bani, ce se constituia în câștigul ei personal.

Petrecerea se încheia de regulă a doua zi spre prânz, doar la nunțile de mare fală, cum a fost de pildă cea a fiului lui Țandrau Ioan,

nunta a ținut două zile și două nopți, timp în care participanții s-au veselit pe muzica a două tarafuri.

La o săptămână după nuntă tânăra familie obișnuia să facă nașilor o invitație la masă. De obicei, tinerii locuiau, cel puțin pentru o perioadă la casa părinților mirelui, unde tânăra mireasă trebuia să se supună autorității soacrei, ea având un statut oarecum inferior. Nu rare au fost cazurile în care, după nuntă, tinerele au fost trimise în mod rușinos acasă la părinți datorită faptului că nu fuseseră virgine.

Cu timpul însă, atât ceremonialul nunții, cât și mentalitatea satului cu privire la relațiile între tineri au suferit modificări notabile. Aceasta a făcut ca, mai ales către sfârșitul secolului XX, nunțile cu vifeli și nisorlene să fie tot mai rare, ceea ce a dus și la înlocuirea unora dintre vechile obiceiuri cu altele relevând influențe urbane moderne.

În cadrul evenimentelor legate de ciclul vieții, momentul care concentrează însă cel mai mare număr de rituri și tabuuri îl reprezintă și la Bucium, ca peste tot, trecerea în neființă. Bătrânele spuneau că existau anumite semne prevestitoare de moarte, pe care cei pricepuți le puteau desluși: vise ciudate, cântecul unei păsări străine etc. Pentru cei care zăceau mai mult timp se solicita uneori ajutorul bisericii care, prin reprezentanții săi, desfășura anumite practici menite să „aleagă” viața sau moartea pentru muribund, „clopotul de argint de la Abrud” sau slujba de maslu erau considerate infailibile în acest sens.

În zonă nu a fost uzuală practica pregătirii din timp a hainelor trebuitoare pentru moarte, oamenii preferând să nu se gândească la acest moment și să lase aceasta în grija celor rămași în viață, bazându-se atât pe sentimentele filiale, cât și pe solidaritatea existentă între membrii comunității.

După ce își da sufletul, răposatul era spălat de regulă de către cineva străin de familie. În Bucium Izbita, de pildă, o singură femeie era chemată să-i scalde pe morți, cunoscând cel mai bine ce trebuia făcut, precum și gesturile care era necesar să fie evitate. Astfel, apa de la ultima scaldă nu era niciodată aruncată în râu sau în drum, lucru considerat foarte periculos pentru cei ce ar fi putut intra în contact cu ea, deoarece acest fapt implica o contaminarea cu influențe nefaste¹⁵. De asemenea, trebuiau evitate și locurile umbrite, în caz contrar existând credința că gestul ar fi fost aducător de vreme rea.

¹⁵ A. Olteanu, *op. cit.*, p. 555.

Decedatul era apoi așezat pe o scândură acoperită cu un cearșaf și așezată pe buturugi în „ceia casă” („casa curată”). Apoi, un bărbat îi lua măsura corpului cu o bâtă pentru a ști dimensiunile „copârșeului” (sicriului). Exactitatea în măsurători era importantă, existând credința că, dacă sicriul este mai mare, locul rămas gol „are puterea” de a determina și pe alții să-i urmeze mortului. Pentru a nu fi utilizată la „boscoane” (descânțece, făcături), bâta era apoi aruncată în groapă la înmormântare. În coșciugul confecționat de tâmplarul din sat era plasat peste fân „urzicarul” (un cearșaf tăiat cu colțuri – „țoacăne” și decorat cu diferite modele – „forme”). Pe o pernă era apoi așezat răposatul (cu mâinile încrucișate dacă era femeie și cu ele de-a lungul corpului, dacă era bărbat), acoperit cu voal până la bărbie. Tot în sicriu, se mai puneau câte o icoană adusă de la biserică, precum și resturile de unghii și pieptenul rămase de la ultima toaletă a răposatului. Se făcea acest lucru pentru că exista pericolul ca ele să fie utilizate de către vrăjitoare în descânțece; tot în sensul evitării acestui lucru, femeile aveau mare grijă ca nimeni să nu rupă vreun colț de „urzicar”.

De altfel, timp de 2-3 zile cât era ținut acasă, răposatul era mai tot timpul înconjurat de rude, prieteni și vecini, cei din jur străduindu-se să nu îl lase singur. Aceasta pentru că „între taberele spiritelor malefice și cele binevoitoare se dau lupte, iar potrivit crezului, arma cea mai eficace în lumea duhurilor este starea de veghe”¹⁶. Astfel, tineri și bătrâni nu ezitau a sta noaptea la privegherea mortului, ocazie cu care erau serviți de gazde cu cozonac. Cei mai în vârstă își petreceau timpul discutând sau, în cazul bărbaților, jucând cărți (de regulă 21, 66 sau jocul denumit local „filcăi”). În ceea ce-i privește pe tineri, aceștia se amuzau necăjindu-i pe cei mai naivi sau neinițiați într-un joc asemănător băzei și purtând aici numele de „palma furată”. Împreună cu tinerele fete, flăcăii mai jucau „scosul din fântână” care avea și o oarecare încărcătură erotică întrucât acestea nu se lăsau scoase dintr-o fântână imaginară decât în schimbul unor sărutări foarte reale.

În dimineața înmormântării, preotul citea o slujbă în camera mortului, după care răposatul era scos afară cu picioarele înainte pe o năsalie. După acest moment se petrece și aici un obicei pe care ni l-au semnalat și informatorii din Roșia Montană și care constă din închiderea bruscă a ușii lăsând pentru câteva momente familia mortului înăuntru.

¹⁶ Tiberiu Graur, *Jocuri de priveghi în Munții Apuseni*, în **A.M.E.T.**, 1971-1973, Cluj Napoca, 1973, p. 595.

Tot atunci, scaunele sau masa pe care fusese mortul așezat sunt invariabil răsturnate la pământ. Despre acest gen de obiceiuri s-a spus că [] „sunt legate de trecerea pragului și de apărarea spațiului casei de puterea morții”¹⁷. După acest pasaj încărcat de semnificații, preotul făcea în curte slujba de înmormântare, după care desena pe peretele casei o cruce asemenea celor făcute de regulă la „feștanii” și care era menită să protejeze incinta locuită de influențele nefaste. Apoi, preotul și dascălul erau așezați la masă, răstimp în care celorlalți participanți li se împărțeau colaci copti în cratițe și feliați, pentru copii pregătindu-se 20, 30 de colăcei mai mici. La moartea unui copil se împărțeau în plus și colaci-pasăre, reprezentând probabil „pasărea-suflet”. „Hrană a trupului, pâinea de grâu devine în contextul riturilor funerare și hrană a sufletului”¹⁸.

Convoiul funerar pornea în cele din urmă spre cimitir cu coșciugul acoperit cu capacul fără a-l mai introduce în biserică, excepție făcând cazul îngropării unor preoți, crâsnici sau epitropi. La trecerea peste o apă se slujea și se făcea „plata” podurilor, cum este cunoscut de regulă obiceiul de a se da pomană peste sicriu câte un colac cu lumânare (șapte în total), precum și bănuți copiilor, tradiții consemnate și pentru alte zone ale țării, de pildă în Moldova¹⁹. Prin astfel de rituri se încearcă sprijinirea simbolică a sufletului în traseul său pe lumea cealaltă.

La cimitir, după slujbă, capacul sicriului era bătut în cuie, iar groparul îl introducea în mormânt și-l acoperea. Cei prezenți se întorceau în cea mai mare parte la casa răposatului pentru pomană. Alte parastase se mai făceau apoi la 6 săptămâni, 6 luni, apoi anual, până la 10 ani, dar ele erau de mai mică amploare, oamenii fiind serviți cu cozonac, prăjituri și băutură; de asemenea se mai împărțeau și colaci.

Pentru tinerii nelumiți (flăcăii și fetele necăsătorite), ritualul înmormântării cuprindea și o secvență aparte: „sulița”. Acesta constă în principal din confecționarea de către prietenii răposatului, în preziua înmormântării, a unui brad curățat parțial de cloambe și împodobit cu hârtie creponată. Tânărul sau fata decedată, îmbrăcați în straie de mire sau mireasă erau conduși spre cimitir de un convoi funerar în care nota distinctivă o făcea grupul de flăcăi și fete purtând cu ei sulița ce urma a

¹⁷ Ernest Bernea, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de Nord*, București, Editura Cartea Românească, 1998, p. 105.

¹⁸ I. H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremoniile funebre din Moldova*, București, Editura Grai și suflet – Cultura națională, 1999, p. 201.

¹⁹ *Ibidem*, p. 106.

fi înfiptă la mormânt, lângă cruce. Motivul pentru care se făcea acest substitut tragic al nunții deriva din faptul că „a muri necăsătorit reprezintă o moarte periculoasă pentru că nu s-a realizat aspectul cel mai important al vieții”²⁰.

Înmormântarea concentrează cel mai mare număr de credințe și superstiții dintre toate evenimentele legate de ciclul vieții, dar și în general. Aceasta probabil pentru că ea se referă la momentul mării treceri către lumea cealaltă, lume complet necunoscută nouă și despre care amănuntele oferite de textele bisericești sunt deopotrivă înfricoșătoare și dătătoare de speranță. Frica de necunoscut îi determină deci pe cei rămași în viață să-și ia diverse măsuri de prevedere. Alături de superstițiile menționate mai sus, trebuie amintită aici și aceea extrem de întâlnită pe tot teritoriul țării conform căreia oglinda din casa în care a răposat cineva trebuie acoperită pentru a bara calea de comunicare ce transcede lumea de aici și lumea de dincolo și pe care actul morții o deschide.

Paleta superstițiilor și credințelor semnalate pentru comuna Bucium în varii domenii este destul de largă. Astfel, se spunea că lemnul nu trebuie tăiat pe lună plină întrucât va face carii. Oricine venea în casa unei lehuze trebuia să lase copilului „somnul” constând din alimente, haine, bani etc. Cele care nu aduceau nimic rupeau câteva scame de la haine pe care le lăsau copilului, căci, în caz contrar, se spunea că i-ar fi luat „somnul” cu ele. Găina care cânta în casă trebuia degrabă tăiată, căci altfel prevestea moartea celor apropiați gospodarului. Se credea că furtunile, destul de frecvente în zonă, nu afectau prin fulgerele lor casele în care gospodinele aprindeau „mițuși”, sălciile păstrate la icoană încă de la Florii. Tot pentru a se feri de incendiile provocate de trăsnete, buciumanii își plasau pe acoperiș două cruci mici. Pentru ca o clădire nouă să aibă trăinicie, la temelie sa se îngropau cândva, în mod ritual, un cap de găină sau de pisică. În ceea ce privește jertfa zidirii unei găini, aceasta mai putea fi întâlnită și la alte popoare din estul Europei, ea fiind conexată cu atribuțiile protectoare ale acestei păsări²¹. Semnificații similare se regăsesc și în cazul pisicii, considerată cândva duh al casei, literatura de specialitate consemnând cazuri similare de jertfire a acestui animal de către populațiile germane din trecut²².

²⁰ H. Stahl, *Eseuri critice*, București, Editura Minerva, 1983, p. 160.

²¹ A Olteanu, *op.cit.*, p. 279.

²² *Ibidem*, p. 286.

În dimineața de Sf. Vasile, în prima zi a anului, gospodinele se bucurau dacă cel ce le intra mai întâi în casă era un băiat, existând superstiția conform căreia, dacă primul venit era o fată, aceasta ar fi purtat ghinion pentru întreg anul casei respective. Și credința aceasta era larg răspândită în lumea rurală, atât la noi cât și la popoarele învecinate²³.

Destul de răspândită printre mineri era în trecut credința în vâlve – duhuri ale băilor care-și făceau apariția sub diferite forme antropomorfe sau zoomorfe. Chiar dacă existau o serie de povești referitoare la vâlvele bune care indicau minerilor filoanele de aur, tendința generală era de a evita întâlnirea cu aceste personaje fantastice. Aceasta pentru că exista în același timp temerea, bazată pe numeroasele pierderi de vieți omenești petrecute în galerii, că vâlvele puteau constitui pericole la adresa minerilor, ucigându-i în accidente sau făcându-i să dispară pentru totdeauna în mină, drept pedeapsă pentru că le-au călcat teritoriul.

Dacă vâlvele produceau teamă, mai ales în rândul bărbaților ce munceau ore în șir pe sub pământ, fără a vedea lumina soarelui, printre femei, mai răspândite erau credințele legate de ființe fantastice care afectau mai cu seamă creșterea animalelor, domeniu de care se preocupau mai mult gospodinele. Despre „moroșnițe” se spunea că, în aparență, erau femei obișnuite, care însă aveau abilități vrăjitoarești de a se transforma noaptea în diferite animale, după care se duceau la grajduri unde „luau mana” (laptele) vacilor sau oilor pe care le aveau în vedere. Pentru a nu-și vedea animalele sterpe, stăpâna casei plasa în grajd câte o mătură cu pământul în sus. Despre strigoi se spunea că erau întrupări ale unor morți, care umblau noaptea prin sat dezlegând vitele și deranjând pe săteni cu diverse zgomote. Cândva par să fi fost în zonă și alte credințe referitoare la diverse spirite malefice („Marțolea”, „Muma pădurii”, „Mirese”), dar informatorii nu ne-au putut oferi mai multe detalii referitoare la modul în care arătau și se manifestau acestea. Se poate observa așadar că regăsim aici o serie de credințe destul de răspândite și în zonele învecinate, impactul acestor credințe resimțindu-se până în zilele noastre în proporții mult mai mici, evident.

Dacă luăm în considerare o serie de caracteristici ale modului de viață și ale spiritualității buciurăneni schițate pe parcursul acestei

²³ Ilie Moise, *Ceata de feciori – confrerii carpatice de tineret*, Sibiu, Editura Imago, 1999, p. 122.

cercetări, putem constata că tabloul conturat ne relevă o comunitate aparte. În mod previzibil, destinul acestor oameni a purtat din totdeauna pecetea metalului galben aflat la picioarele lor, în străfundurile pământului. Munca încrâncenată, în gurile de mină, răsplătită cel mai adesea cu mici cantități de aur ce nu permiteau decât un trai modest, era în mod inevitabil pusă în umbră de „marile lovituri” care îmbogățeau rapid pe câțiva „aleși ai sorții”. Mirajul aurului era atât de mare încât în ochii comunității ceea ce conta cel mai mult era „lovitura norocoasă” și nu faptul că nu de puține ori averile acestea dispăreau tot atât de iute pe cât fuseseră acumulate, modificând dramatic destinul „norocoșilor” și al urmașilor acestora. Ceea ce rămânea în urmă era faima zecilor și sutelor de kilograme de aur convertite în case impunătoare, în bijuterii rafinate aduse din străinătate, în costumele strălucitoare croite din materiale scumpe produse la oraș, dar și în îndeplinirea celor mai diferite fantezii pe care proaspăt îmbogățiții se străduiau să le trăiască la maximă intensitate. Apropierea de orașul Abrud, ca și acest context special, au favorizat circulația și legăturile cu mediul urban din zonă și chiar din străinătate, ceea ce a influențat într-o oarecare măsură modul de viață, cât și spiritualitatea buciumănenilor. Cu toate acestea, localitatea și-a păstrat în mare parte caracterul rural, fără a ajunge vreun moment să îmbrace aspectul de târg cosmopolit pe care îl etala Roșia Montană învecinată. Aceasta și pentru că aici nu au fost colonizări de mineri străini și cea mai mare parte a locuitorilor Buciumului și ai satelor sale era implicată mai cu seamă în agricultură și creșterea vitelor.

Lista de informatori

Crișan Victoria – Bucium (70 ani)
Danciu Elena – Gura Izbitei (66 ani)
Crâsnic Eugen – Bucium Poeni
Dan Zamfira – Bucium Poeni (67 ani)
Prața Sabina – Bucum Poeni (69 ani)
Bolunduț Ion – Bucium Poeni (80 ani)
David Rodica – Valea Abruzel (48 ani)
David Nicolae – Valea Abruzel (50 ani)
Vișa Terezia – Muntari (71 ani)
GrațIELa Mureșan – Bucium Poeni (68 ani)

Lucrarea reprezintă rezultatul campaniei de cercetare etnologică desfășurată în anul 2002, în comuna Bucium, jud Alba, în cadrul Programului Național de Cercetare „Alburnus Maior”, instituit de Ministerul Culturii și Cultelor.

Abstract

The paper begins by the presentation of several archaeological and historical aspects of the locality Bucium in the Occidental Carpathians, pointing out the importance of gold extraction for the people living down there. It should be pointed out that most of the population is Romanian. Of course there are foreign influences as well, mostly German.

Gold exploitation is presented according to bibliographic sources, but it is also enriched by the memories of the informers. Mention is made of the terrible temptation the yellow metal has on the local people, the author reminding in this context some of the most famous thieves of gold. Equally attractive are the lines presenting various personages who in time became almost legendary in the area, and who becoming rich as a result of working in the gold mine did not know how to use their fabulous fortunes and did bizarre and sometimes even grotesque things.

Another part of the paper is dedicated to the analysis of the life style of the people in Bucium, observing their quite high living standard; then the author insists on the exchanges and trade as practiced by the inhabitants of Bucium with those of the surrounding sites; in this context, there is also the description of the pubs in Bucium, as well as of other leisures specific to the youth in these villages. This way the author assures the transition to the presentation of those assemblies where people would meet to do things in common, of the habits of the Easter fast, the Saint Martyrs, the Good Week and Easter, as well as of St. George, Armindenul, Holy Emperors Constantin and Helena, The Ascension, the Ispas, the Birth of St John the Baptist, Christmas, New Year and the Baptism; a larger space is dedicated to the description of the traditions related to events in the cycle of life, pointing out that these are more conservative than those in the calendar cycle. Therefore several pages are reserved to events such as the birth, wedding and funeral (especially the last two!). Somehow specific to mining areas is the belief in spirits of the ores, who appeared either in zoomorphic or in anthropomorphic shape; interesting information is thus being made available to the readers.

The conclusion of the paper is that in Bucium there lives a special community, as testified by the life and spirituality of the inhabitants of the place.

FRUNZARII VERZI UTILIZAȚI ÎN OBICEIURILE DE LA ÎNCEPUTUL VERII

Varvara BUZILĂ

1. *Precizarea cadrului cronologic*

Calendarul popular românesc este rezultatul unei experiențe multiseculare de sincronizare a vieții și activității marilor comunități umane la ritmurile naturii și ritmurile cosmice. Schimbările evidente produse cu regularitate în mișcarea astrilor cerești, în viața plantelor și animalelor, importante și pentru întreținerea vieții comunităților umane, au fost marcate prin sărbători calendaristice. Principalele sărbători consemnează, cel mai frecvent, perioadele de criză în existența astrilor: solstițiile și echinocțiile, începutul și sfârșitul anului calendaristic, începutul și sfârșitul anotimpurilor etc. Având o vechime considerabilă, calendarul popular a stratificat și articulat practici rituale, reprezentări, credințe și simboluri diverse pe filonul aceleiași sărbători, încât în virtutea acestor procese au rezultat sărbători de mare complexitate.

Este și cazul sărbătorilor de la începutul verii, cuprinse între *Duminica Mare* și *Rusalii*. Ele marchează concomitent și începutul celei de-a doua jumătăți a anului, care, din perspectivă mitologică, este la fel de importantă ca și începutul lui. Elementul definitoriu al acestei perioade este folosirea ramurilor verzi pentru împodobirea spațiului cultural. Foarte vechi, de sorginte precreștină, cu unele infiltrații creștinești, aceste sărbători continuă să fie respectate și în prezent. Călătorind prin satele Basarabiei în zi de *Duminica Mare* sau în zilele imediat următoare, observi ramuri mai mari sau mai mici atârinate pretutindeni la case și la toate acareturile gospodăriei, la fântâni, izvoare, biserici și alte edificii publice. Am considerat important să cercetăm aceste simboluri vegetale utilizate tradițional în mileniul trei, iar în baza documentărilor acumulate de cercetătorii premurgători în domeniu, să încercăm reconstituirea acestei perioade calendaristice, pentru a observa cum au evoluat obiceiurile și de ce au rezistat în timp.

De la început, trebuie să precizăm că ramurile verzi sunt prezente mereu în structura obiceiurilor calendaristice prin multitudinea speciilor lor sălbatice și cultivate. Este firească această referire consecventă a culturii populare la mediatorii vegetali, deoarece purtătorii acestei culturi se confundă încă în mare parte cu mediul

natural în care locuiesc și de care depind; se conștientizează ca parte indisolubilă a neamului lor, care structurează rețeaua relațiilor sociale; comunică cu lumea încă foarte emoțional și afectiv; reflectă în imagini, iconic asupra lumii, naturii și cosmosului¹. În limbajul obiceiurilor, codul vegetal, ca cel mai expresiv exponent al naturii aflate în schimbare, este unul de bază în sistemul simbolurilor obiectualizate, folosit alături de cel verbal, gestual, muzical, cromatic, numeric etc., în cadrul riturilor de depășire a etapelor anului, văzute ca niște crize cosmice, sociale și culturale. Vegetația în ansamblu reprezintă miza principală în scenariile mitice de trecere prin aceste crize. Ea ritmează reușit perceperea ciclică a mersului timpului.

Ramura verde se impune în recuzita sărbătorilor odată cu începutul primăverii prin reprezentății săi cei mai expresivi la etapa dată. Salcia fiind prima care îmbobocește, are în spațiul cultural românesc rol dominant la *Florii*, când este sfințită la biserică și păstrată, pentru a fi utilizată în practici magice, cu scopuri apotropaice și premaritale².

În spațiul de la est de Prut, ramura de salcie apare aproape generalizată în obiceiurile de la *Sf. Gheorghe* (23 aprilie – 6 mai)³, fiind situată în mijlocul unei brăzdițe verzi, pe stâlpii porților, cu scopul de a proteja mana laptelui vacilor, până în *Sâmbăta Duminicii Mari*, când este dată în fântână, ca laptele vacilor să fie mult, precum e apa. Doar pe alocuri, în loc de salcie, este folosit ramul de măcieș. Implicarea măcieșului în acest context apare ca o extindere funcțională. Tot în ajunul *Sf. Gheorghe*, ramurile de măcieș erau puse la intrarea în ocoale, pentru a apăra vacile de eventuala acțiune a strigoaicelor, care, în viziune populară, umblau în această noapte să fure mana vitelor.

Odată cu înfrunzirea mai multor copaci, crește treptat și frecvența ramurilor lor în practicile rituale. În spațiul românesc,

¹ Friedhart Klix, *Erwachendes Denken. Eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Intelligenz*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1982 (capitolul despre gândirea arhaică).

² De *Duminica Floriilor*, în sudul Basarabiei, fetele fac obiceiul *Suratele*. Își pregătește fiecare cunună din ramuri de salcie sfințită, pe care apoi, concomitent, le lasă pe apă pentru a afla care dintre ele se va mărita prima în acest an. Fata a cărei cunună ajunge mai întâi la locul stabilit se consideră că se va căsători prima și invită în ziua de *Paști* toate fetele-surate la ea acasă la masă. Obiceiul e o reminiscență a însurătoriei, ca formă socială de fortificare a neamului, păstrată mai mult ca denumire, decât ca practică. Relațiile stabilite în cadrul obiceiului erau reactualizate an de an, până când fetele se măritau.

³ În spațiul de la est de Prut, cea mai mare parte a populației (în jur de 80%) respectă sărbătorile după stilul vechi al calendarului iulian.

ramurile verzi, reprezentând mai multe specii de copaci, sunt utilizate ca tradiție zonală deja la *Sf. Gheorghe*⁴ și la *Armindenii*⁵, iar la *Duminica Mare*⁶ devin o practică generalizată.

Duminica Mare este o sărbătoare specifică tuturor românilor, fiind marcată pretutindeni în ajunul celei de-a 50-a zi de după *Paști*; iată de ce a mai fost numită și *Cincizecimea*. Astfel, în funcție de când se sărbătorește *Paștele*, care este o sărbătoare mobilă, *Duminica Mare* este marcată cel mai devreme la 23 mai și cel mai târziu la 26 iunie, adică în perioada de creștere abundentă a vegetației. În cultura tradițională ea este considerată cea mai importantă duminică din an, de unde și numele ei predominant de *Duminica Mare* sau, sporadic (la nord), de *Duminica Verde*. În consens cu această cromatică, până și perdeaua albă de la altarul bisericii este schimbată în această zi cu una verde, pentru că este ziua triumfului verdelui. Realmente ea este și cea mai îndelungată zi de duminică din an, sărbătorită în această perioadă, fiind și cea mai apropiată de solstițiul de vară (21 iunie). La *Duminica Mare* s-a mai păstrat sărbătorirea hramului satelor⁷, ceea ce constituie o raritate a fenomenului, pentru că în ultimul secol hramurile au fost concentrate mai mult toamna. În unele localități funcționa, pentru ultima oară în an scrânciobul (leagănul) de la *Paști*. Pretutindeni se făcea joc (horă, la sud). Ciclul de sărbători, în care este inclusă și *Duminica Mare*, ține de calendarul lunar și se încheie la *Împrăștierea Rusaliilor* (în zi de joi, a noua săptămână de după *Paști*) sau *Joia Verde*, pentru a se trece imediat la respectarea sărbătorilor ce țin de calendarul solar.

Astfel, *Duminica Mare* este una din principalele sărbători ale verii, axată pe apogeul ei – solstițiul de vară. Din această interdependență a

⁴ Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Chișinău, Editura Știința, 1994, p. 274; idem, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 161; Monica Budiș, *Ramura verde în ciclul pascal*, în „Primăvara. Tradiții și obiceiuri”, Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor, f. I., f. a., p. 48-50; idem, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare*, București, Editura Paideia, 1998, p. 103.

⁵ M. Budiș, *Microcosmosul...*, p. 98; Polihronie Sârcu, *Iz byta bessarabskich rumyn*, manuscris, Societatea Geografică Rusă, Sankt Petersburg, 1912, p. 180; Nicolae Băieșu, *Tradiții populare ale sărbătorii de 1 mai*, în „Revista de Etnologie”, nr. 1, Chișinău, 1995, p. 37; *Sărbători și obiceiuri*, vol. III, Transilvania, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 281-283.

⁶ *Sărbători...*, vol. III, p. 294-295; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 67; Monica Budiș, *Microcosmosul...*, p. 98.

⁷ Fundurii Vechi (Fălești), Stroești (Râbnița), Zăicani, Râșcani, Târnova, Gordinești (Edineț), Rudi (Dondușeni), Săiți (Căușeni).

Duminicii Mari cu *Paștele* și solstițiul de vară rezultă o mare complexitate culturală, care poate fi relevată în contextul larg al funcționării ei.

Conform altor tradiții locale, perioada de referință a *Duminicii Mari* începe mai înainte de *Paști*, în *Joia Mare* din săptămâna premergătoare *Paștelui* când se consideră că *Rusaliile* ies împreună cu morții din locurile în care sălășluiesc⁸ și durează cel mai târziu, așa cum remarcam mai înainte, până în ziua de joi din a doua săptămână de după *Duminica Mare*, când este sărbătorită *Împrăștierea Rusaliilor*. În acest context, *Rusaliile* sunt sărbătorite, ca tradiție zonală, fie a doua zi de *Duminica Mare* în Transilvania, Banat, Oltenia, Muntenia, sporadic și în Moldova, cu precădere în satele de la nord, inclusiv în Bucovina, dar și în cele de la sud, sau cu o săptămână mai târziu, în cea mai mare parte a localităților din centrul și sudul Republicii Moldova, mai sporadic la nordul ei, și în Bucovina. Este necesar să precizăm că aceste două variante temporale, numite convențional de noi, scurtă și lungă, se mențin, având pondere diferită, în tot spațiul cultural românesc⁹.

Analizând faptele disponibile, am ajuns să fim de acord cu părerea celor care susțin că perioada lungă de sărbătorire a *Rusaliilor* era cândva generalizată și că asupra ei s-a suprapus sărbătoarea creștinească a *Pogorării Sfântului Duh*, numită și *Troița*¹⁰. O dovadă în acest sens este și faptul că pretutindeni în spațiul cultural românesc o zi importantă din acest ciclu este cea de-a 24 zi de după *Paști* – miercuri, numită *Sfredelul Rusaliilor*, *Todorusalii* sau *Strodul Rusaliilor*, când se consideră că aceste ființe devin active, încep să fie periculoase¹¹. *Sfredelul Rusaliilor* marchează jumătate din timpul cuprins între *Paști* și *Duminica Mare*. La fel, pretutindeni, o altă zi importantă din acest ciclu (a doua sau a opta după *Duminica Mare*) este numită simplu – *Rusaliile*. Dar numai pentru perioada lungă mai este specifică o sărbătoare, având mai multe denumiri: *Zbuciumul Rusaliilor*, *Buciumul Rusaliilor* sau *Împrăștierea Rusaliilor* (*Împrăștierea*). Este ziua când ele sunt nevoite să înceapă a pleca în lumea lor, unde vor sta timp de un an, conform celor mai multe date, sau, conform

⁸ Alexei Mateevici, *Moldavskie prazdniki ot Paschi do Pjatideseatnițz*, în *Opere*, vol. 2, Chișinău, Editura Știința, 1993, p. 166. Ideea apare și în tradiția găgăuzilor din Republica Moldova; a se vedea: E. N. Kvilinkova, *Gagauzskii narodnyi kalendari*, Chișinău, Editura Pontos, 2002, p. 108-109.

⁹ Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 166.

¹⁰ *Creația populară*, Chișinău, Editura Cartea Moldovenească, 1991, p. 101; Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, București, Editura Științifică, 1994, p. 219-220.

¹¹ Ion Ghinoiu, *Obiceiuri ...*, p. 161-162, 183.

altora, rămân pe pământ, dar devin inofensive, uneori chiar îi ajută pe oameni¹². Retragera lor definitivă coincide cu sărbătorirea celor nouă zile de joi de după *Paști*, numite *Joile oprite*, ori *Joile pomenite*, respectate cu strictețe în societatea tradițională, ca fiind zile nelucrătoare¹³. Ea a mai fost numită *Joia Verde* după modelul *Duminica Verde* (*Duminica Mare*) sau *Joia Mânioasă*, mânioase fiind *Rusaliile*, în accepție populară, pentru că sunt nevoite să plece în lumea lor¹⁴.

Astfel, *Rusaliile* sunt sărbătorite pretutindeni de toți românii în relație cu *Duminica Mare*, dar la două date diferite și cu o durată diferită: a doua zi sau la o săptămână după *Duminica Mare*. După bogăția denumirilor, credințelor focalizate și practicilor rituale desfășurate, cea de-a doua sărbătoare este mai veche.

Aici trebuie să precizăm că *Rusaliile* au corespondente în segmentul de timp de la *Paști* până la solstițiul de vară și în cultura tradițională a altor popoare. Bulgarii sărbătoresc *Nedelja Rusalii* (*săptămâna Rusaliilor*) care începe a doua zi după *Troiță*. Iar *Rusaliile* sunt respectate la fel ca *Samodivele*, *Samovilele*¹⁵. Sârbii sărbătoresc *Samovilele*¹⁶. În secolele trecute, ucrainenii și rușii au respectat *Rysalka nedelja* (*săptămâna rusalcelor*), premergătoare *Troiței* (*Duminica Mare* – la români), dar și pe actantele sărbătorii – *Rusalki*¹⁷.

¹² Alexei Mateevici, *op. cit.*, p. 166.

¹³ Lazăr Șeineanu, *Ielele, Vântoasele, Frumoasele, Șoimanele, Măiestrele, Zânele*, studiu de mitologie comparativă, în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie”, București, an. III, 1880, p. 159-210; Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români*, București, 1910, p. 1-5; Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București, Universitas, 1976, p. 172-186; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 100-101.

¹⁴ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 4; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 100.

¹⁵ Hristo Vakarelski, *Etnografija na Bălgaria*, Sofia, 1977, p. 428-429; Ivanicika Guerguieva, *Balgarska narodna mitologija*, Sofia, 1983, p. 110; Assia Popova, *Une societe feerique d'amazones. Les Samodivi*, în „Le conte en Normandie”, Universite de Caen, 1986, p. 279-296; A. Răbakov, *Rusalii i bog Simargl-Pereplut*, în „Sovetskaja arheologija”, nr. 2, 1967, *passim*; idem, *Jazycestvo Drevnei Russi*, Moscova, 1988, p. 674-688; IvanicikaGuerguieva, *De l'Ascension a la Pentecote: le Dictame. Rever sous le Dictame*, în „Les plantes et les Saisons”, Collection ethnologies d'Europe. Les correpondnces de Civilisations, Montpellier, 1990, p. 213-227.

¹⁶ IvanicikaGuerguieva, *op. cit.*, p. 214, 221.

¹⁷ Vladimir Propp, *Trudy. Fol'klor. Literatura. Istoria*, Moskova, 2002, p. 82-84; V. K. Sokolova, *Vesenne-letnie kalendarnye obready russkich, ukraințev i belorussov*, Moskova, 1979, p. 222-223; A. V. Kurocikin, *Rastitel'naja simvolikakalendarnoi obrjadnosti ukraințev*, în „Obread i obreadovy fol'klor”, Moscova, 1982, p. 157; *Mifologhiceskii slovar*, Sovetskaja Enciklopedija, 1992, p. 472.

Există o bibliografie bogată la temă, vizând diferite aspecte ale acestei perioade calendaristice în diferite tradiții culturale, lucrări la care vom face referință în măsura necesității pe parcursul exegezei noastre. Ținând cont de ele, prezentul studiu încearcă abordarea ansamblului ei de manifestări din perspectiva utilizării frunzarilor verzi, în baza faptelor culturale atestate în spațiul de la est de Prut. Este important să urmărim cum s-au structurat pe același filon al calendarului popular mai multe sărbători, cum au fost comasate, triate și dezvoltate practici, credințe și reprezentări, pentru a articula această perioadă între celelalte sărbători.

În contextul sărbătorilor ce țin de calendarul solar, perioada Duminica Mare – Rusalii, Împrăștierea Rusaliilor este ca un citat mare din calendarul lunar, integrat celui solar, ceea ce face încă o dată dovada vechimii acestor sărbători. Perioada are toate însemnele unui dezechilibru al lumii.

2. Exuberanța rituală a vegetației la începutul verii

Ramurile verzi sau ramurile înfrunzite sunt numite pretutindeni în spațiul cercetat *frunzari*. Unitatea lexicală denotă o anumită vechime a utilizării lor rituale, dar și o tendință de uniformizare sub aspect lingvistic a obiectului sau simbolului ritual. Conform unei tradiții mai vechi, frunzarii sunt aduși din pădure în *Sâmbăta Duminicii Mari*, respectându-se anumite prescripții rituale. Toate componentele obligatorii ale ritului: timpul, spațiul, actanții, gesturile, obiectele sunt valorificate semantic și merită să fie interpretate din această perspectivă. Întâi de toate, dis-de-diminează, până la răsăritul soarelui, sunt pomeniți morții. În a doua jumătate a zilei, bărbații și băieții se duc în pădure după frunzari, iar femeile aduc ierburi și flori mirositoare din lunci și poiene. Până la căderea amurgului oamenii împodobesc cu frunzari toate construcțiile din vatra satului: porțile și gardul gospodăriilor, locuințele, beciul, acareturile animalelor, dar și fântânile, scrânciobe (leagănele) satului, bisericile, porțile cimitirelor, crucile, răstignirile de la răscruci. Nici o construcție, nici o intrare nu rămâne fără frunzari, inclusiv căruța, dacă a doua zi stăpânii trebuiau să plece cu ea la târg sau la hram. Concomitent, în interiorul locuințelor și al bisericilor, femeile și fetele aranjează pe jos, prin unghere, pe pereți și pe piesele de interior frunzari mai mici, ierburi și flori mirositoare. Aceste pregătiri sunt finalizate înainte ca cireada de vaci, care vine de la păscut, să intre în sat. Se consideră că odată cu ea pot intra în sat și Rusaliile¹⁸.

¹⁸ Bujor (Hâncești), inf. Coșleț Elisaveta, n. 1925, înr. 1988.

Rezultă că riturile înfăptuite pe parcursul zilei de *Sâmbăta Duminicii Mari* creează o anumită protecție a vetrei satului contra Rusaliilor.

Dat fiind faptul că societățile tradiționale se ocupă în permanență de taxonomia obiectelor rituale, conferindu-le diverse rosturi și semnificații simbolice, este important să observăm ce esențe de copaci au fost preferați pentru a servi scopurilor rituale.

Izvoarele vremii ne ajută să reconstituim specificul sărbătorilor începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, când modul de viață tradițional mai păstra în bună parte scenariile culturale ale secolelor precedente. În descrieri sunt precizate speciile de copaci, ținându-se cont de diversitatea lor, nu totdeauna și de frecvența unora în raport cu celelalte. Autorii remarcă folosirea predominantă a ramurilor verzi de tei pentru înfrunzirea spațiilor culturale¹⁹ – predilecția pentru tei fiind în consens cu tradiția generalizată în întreg spațiul Moldovei istorice²⁰.

Cercetările de teren întreprinse în a doua jumătate a secolului al XX-lea au confirmat preferința rituală a teiului²¹, oferind, totodată, posibilitatea de a preciza anumite tendințe importante privind utilizarea celorlalți copaci. Al doilea ca frecvență în practica rituală este nucul²². Foarte sporadic, uneori nici ca tradiție locală, apar frunzarii de stejar, arțar, salcâm, sălcioară, plop, ulm, frasin, brad, paltin și foarte rar, numai ca practică de familie, nu de comunitate rurală, a fost semnalată

¹⁹ Polihronie Sârcu, *op. cit.*, p. 180; Alexei Mateevici, *op. cit.*, p. 189; Gheorghe Pavelescu, *Din spiritualitatea românilor transnistrienți. Credențe și obiceiuri*, în „Ramuri”, Craiova, 1944, p. 11.

²⁰ Monica Budiș, *Microcosmosul ...*, p. 98.

²¹ Pătrăuți, Suceveni, Carapeiu, Prescureni, Storojineț, Crasnoilsc, Molnița, Horbovo, Malinovca, Mahala, Boian, Noua Suliță (Cernăuți); Burlănești (Edineț); Costești (Ialoveni); Sevrova, Florești, Bumbăta (Ungheni); Hirișeni, Mândrești (Telenești); Lozova, Sadova, Vorniceni, Țibirica (Călărași); Cristești, Dolna, Miclești, Șendreni, Iurceni, Bolțun, Ciuciuleni (Nisporeni); Peresecina, Drâslăceni, Ratuș, Donici, Mana (Orhei); Coșnița, Ustia (Dubăsari); Sagaidac (Cimișlia); Staroselie (Tarutino).

²² Slatina (Teceu); Larga, Criva, Tabani (Briceni); Țaua, Cernoleuca, Dondușeni, Popești, Sofia (Drochia); Zăicani (Râșcani), Terebna, Zăbriceni (Edineț); Obreja Veche (Florești); Grăseni Chirileni, Todirești, Măcărești (Ungheni); Călărași, Cărpineni, Ulmu (Hâncești); Furceni, Brănești, Morovaia, Butuceni, Trebujeni, Susleni, Pietra (Orhei); Zamciozi (Strășeni); Dubăsarii Vechi, Hârtopul Mic, Hârtopul Mare, Mașcăuți, Jevreni (Criuleni); Mingir, Bujor, Bălceana (Hâncești); Sărata Răzeși, Iargara (Leova); Gangura, Abaclia, Sadaclia (Căinari); Hârtop, Albota de Sus (Taraclia); Ciobolaccia, Victorovca (Cantemir); Crihana Veche, Manta, Tătărești, Burlacu, Roșu (Cahul); Cuza Vodă, Vadu lui Isac, Slobozia Mare, Văleni, Cășlița Prut, Giurgiulești (Vulcănești); Barta, Anadol, Reni, Camâșovca, Pocrovca, Utconosovca (reg. Odessa).

utilizarea ramurilor de pomi: cireș, vișin. Valeriu Butură, în clasică sa lucrare *Etnobotanica poporului român*, a prezentat dimensiunile culturale ale acestor copaci. Ar fi greșit să credem că utilizarea magică a unor specii de copaci este direct proporțională cu utilitatea lor în viața poporului, deși, cum vom argumenta puțin mai departe, acest aspect este subliniat de purtătorii de cultură.

Uneori, în practica aceluiași sat, persistă opțiunea pentru mai mulți arbori. Spre exemplu: la Rudi, Soroca, sunt puși frunzari de nuc, tei, frasin și paltin. La Copanca, Ștefan Vodă – stejar, plop și frasin. Tei, nuc și salcâm – la Colencăuți, Hotin și la Trebujeni, Orhei. Brad, ulm, nuc – la Oziornoe, Izmail. La Stroiești, Râbnița, se crede că e bine să aduci crengi de tei mari, dar și câte un ram de tot felul de copaci din pădure. La Tartaul, Cantemir se spune că teiul liniștește, nukul lecuiește, iar stejarul întărește. Este destul de frecventă și preferința pentru ramurile a doi arbori: tei și nuc, nuc și stejar, nuc și salcâm, nuc și arțar²³. Dar cele mai multe sate recurg la ramurile unui singur copac – teiul sau nukul.

Cartografiind rezultatele cercetărilor de teren, am obținut un tablou general în care nu se delimitează arii exclusive pentru un copac sau altul, dar se detașează anumite predilecții. Pentru dominanta tei se conturează o arie cuprinzând nordul Bucovinei, nordul Republicii Moldova, spațiile mai împădurite din centrul ei, pentru ca în localitățile sudice să se contureze aria în care predomină nukul. Totodată, aria sudică a promovat în scenariul ritual al sărbătorii o mai mare diversitate arboricolă, dar nukul predomină pretutindeni, atât în satele românești, cât și în cele găgăuzești, bulgărești sau mixte²⁴.

Dar trebuie să remarcăm și o vechime impunătoare a conlucrării acestor doi copaci în cadrul obiceiului, manifestată prin similitudinea lor. Astfel, unele localități românești din dreapta Tisei²⁵ afișează frunzari de nuc, într-o zonă cu dominanta tei, iar altele din Bugeac²⁶ afișează frunzari de tei, într-o zonă cu dominanta nuc.

²³ Colencăuți (Hotin), Rudi (Soroca), Stroiești (Râbnița), Trebujeni (Orhei), Copanca (Ștefan Vodă), Orziornoe (Izmail).

²⁴ Pentru găgăuzi – E. N. Kvilinkova, *op. cit.*, p. 125 – nuc (ceviz yaraa), dar și salcâm (biyaz salkim). Pentru bulgari – Ciucur (Taraclia), inf. Lisaveta Râșină, n. 1936, înr. 1988 și Ciobolaccia, Victorovca (Cantemir), Tvardița – inf. Pagur Ana, învătătoare, n. 1955, înr. 2004.

²⁵ Slatina, Bouțul Mare și Bouțul Mic (Tiacev).

²⁶ Staroselie și Mangiu (Tarutino).

După ce am prezentat tabloul general al frecvenței arborilor în scenariul ritual, este necesar să insistăm asupra reprezentărilor generate de cei mai importanți dintre ei – teiul și nucul. Aici trebuie să precizăm că pentru Moldova, copacul definitoriu al acestei perioade este teiul. În unele localități, *Duminica Mare* mai este numită și *Duminica Teilor*. Marea popularitate a teiului în această perioadă poate fi îndreptățită prin rosturile lui practice în viața poporului, care au fost redimensionate și în rosturi magice, rituale. La începutul verii teiul este înflorit, răspândește miresme puternice. Florile lui sunt folosite în medicina populară, ele având proprietăți medicinale universale. În mentalitatea populară, teiul este considerat *lemnul Domnului*, pentru că din lemnul lui se făc iconostase, cruci, chivote pentru icoane²⁷.

Aproape de mijlocul secolului al XX-lea, referindu-se la tradiția frunzarilor în Transnistria, informatorii subliniau preponderența celor de tei, motivând că-i mai frumos și „mai bun decât tot lemnul”²⁸. În Maramureșul din dreapta Tisei, așa cum remarcam, arborele dominant este teiul. Cu el sunt împodobite toate construcțiile, dar, spre deosebire de alte zone, aici teiul nu este introdus în locuințe. „Dacă-l aduci în casă, te vor mânca puricii tot anul” – susține o credință răspândită aici, dar și la românii din Bucovina²⁹.

Există și localități în care ambii reprezentanți vegetali sunt prezenți în scenariu. Atunci apare o relație clară între tei și nuc. De cele mai multe ori, teiul rămâne principal. Ramurile de tei sunt folosite pentru a proteja biserica, mormintele, cimitirul, exteriorul casei, iar cele de nuc sunt introduse în interiorul ei, alături de ierburi³⁰. Întotdeauna, indiferent dacă sunt singurele folosite sau apar în contextul altor arbori, ramurile de tei sunt cele mai mari. Uneori, acestea sunt lungi cât înălțimea casei³¹. Pentru a le ține verzi mereu, sunt introduse în vase mari cu apă. În unele localități, doar cea mai mare ramură de tei cumulează mai multe potențe propițietoare și apotropaice. După ardere, cenușa ei este utilizată în practici medicinale magice.

²⁷ Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura Amarcord, 1999, p. 185-186.

²⁸ Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 11.

²⁹ Molnița (Cernăuți), inf. Ciuclea Elena, n. 1904, înr. 1984.

³⁰ Gordinești, Brânzeni (Edineț); Zamcioji (Strășeni); Lozova și Vorniceni (Călărași); Ișnovăț și Drăslăceni (Orhei); Bujor, Negrea, Bălceana, Mingir (Hâncești).

³¹ Peresecina (Orhei); Mileștii Mici (Ialoveni); Lozova, Sadova (Călărași); Hirișeni (Telenești), Sagaidac (Cimișlia).

Apoi, trebuie să remarcăm o deosebire evidentă privind pragmatica celor doi copaci. Teiul este mai mult implicat în credințele axate pe această perioadă decât nukul, ceea ce este un argument în plus al vechimii lui în uzul ritual. Spre exemplu, la Voinești, Nisporeni de *Rusalii* fiecare om trebuie să dea în fântână sau pe apă măcar o frunză de tei, ca să fie sănătos. Din frunze de tei copiii pocnesc în toată *Săptămâna Rusaliilor*, pentru a se apăra de iele. La începutul secolului al XX-lea se credea că morții care încep să reîntre în morminte la *Rusalii* se încălță la plecare cu frunzele de tei afișate la Duminica Mare³².

Pun diferiți frunzari cu scopul să nu se apropie de gospodării duhurile rele. Împreună cu frunzarii, care reprezintă registrul superior ca înălțime al vegetației, în ansamblul practicilor rituale au roluri importante ierburile și florile frumos mirositoare, reprezentante ale lumii vegetale din registrul ei de jos. Analiza funcțiilor și semnificațiilor ierburilor va completa înțelegerea specificului acestor sărbători calendaristice.

Așa cum remarcam, ierburilor și florilor le revin roluri importante în spațiul locuit de om. Sunt așternute în interiorul locuinței pe jos, expuse pe mobilier, pe pereți, în unghere, încât datorită lor, penetrarea vegetației în epicentrul sacralității spațiului cultural – locuința și biserica – devine totală. Pentru a sublinia importanța acestui segment temporal în viața plantelor, la Cernoleuca, Dondușeni, și Putinești, Florești, se crede că până la *Duminica Mare* nu-i bine să aduci în casă miresme de plante³³. La Bleșteni, se interzice categoric să pui în casă până la această zi flori de grădină sau de câmp³⁴. Ceea ce demonstrează că penetrarea spațiului cultural de către cel natural prin exponentul său cel mai relevant – vegetația – trebuie să aibă loc în cadrul scenariului ritual.

În această perioadă a verii se considera că proprietățile ierburilor de leac ajung la maxim. Mai mult chiar, conform credințelor populare, până la *Duminica Mare* toată iarba este de leac. Iată de ce în Bucovina și în satele de Codru, prescripțiile rituale sunt de a aduce acasă iarbă cosită de-a valma din pădure, pentru a împodobi interiorul locuinței cu ea³⁵. Astfel, conform unor credințe generalizate, ierburile medicinale

³² A. Mateevici, *op. cit.*, p. 189.

³³ Cernoleuca (Dondușeni), inf. Glavan Nadejda, n. 1910 și Raisa Bejan, n. 1925, înr. 1984; Putinești (Florești), inf. Axenia Caica, n. 1918, Anton Solcan, n. 1014, înr. G. Popovici, 1990.

³⁴ Bleșteni (Edineț), inf. Bolduma Sofia, n. 1915, înr. 1985.

³⁵ Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, vol. 2, București, Editura Saeculum I. O., 1998, p. 159.

sunt recoltate doar până la *Duminica Mare*. Începând cu această zi, ele nu mai sunt bune, motivându-se că își pierd calitățile, pentru că sunt călcate de *Rusalii*. Adică li se iau proprietățile curative și rămân în această stare până la *Împrăștierea Rusaliilor*, mai exact până la solstițiul de vară, când sunt *Sânzienele* (la centru și la nord) sau *Drăgaica* (la sud), când își recapătă puterea³⁶.

În spațiul cercetat iarba și florile introduse în locuință la *Sâmbăta Duminicii Mari* denotă o mare unitate. Pretutindeni este adus în locuință cimbrul (*cimbrul ciobanului*), *corovatica*, dar și tot felul de iarbă (*iarba tărcată*, *chirăul*), mînta (*mînta sălbatică*, *rece*, *creață*, *de mlaștină*, *mînta broaștei*), *odoleanul*, *samanasaua*, *sânzianul*, *frățiorii*, *romaniță*, *doamna florilor* etc. Ierburile se aștern pe podea (sub țolurile care o acoperă), ca ele să păstreze contactul direct cu pământul. În multe localități aduc în casă pentru prima dată flori de trandafir. În satele de la nord, în special cele din raionul Briceni, alături de ierburile mirositoare din câmp și păduri, se mai pune și leuștean. Tot aici se fac și plăcinte cu leuștean. La Bolțun și Zberoaia, Nisporeni, se recomandă ca la *Duminica Mare* fetele să se scalde cu tot felul de buruiene, ca să se spele de toate relele.

După ce au fost ruși frunzari și ierburi pentru împodobirea spațiilor culturale în *Sâmbăta Duminicii Mari*, în cele trei sau opt zile de până la *Rusalii* se interzice categoric ruperea ierburilor sau frunzelor din pădure, câmp sau grădină. Se interzice să umbli prin pădure sau prin luncă, să pescuiești sau să te scalzi în apele râurilor, iazurilor, să ieși din bătătura satului. În acest mod, este interzis accesul în toate locurile sălbatice, unde se consideră că trăiesc *Rusaliile*. Prescripția este motivată prin credința că ele stăpânesc în această perioadă spațiile naturii prin definiție și că pedepsesc pe toți cei care le încalcă hotarele, producându-le boli specifice („te strâmbă”, „te ologesc”, „te iau”, „te nebunesc”) sau atrag grindina, care distruge roada câmpului, fulgerele asupra casei³⁷.

Dar aria de acțiune a *Rusaliilor* este mult mai extinsă decât spațiul neculturalizat. Pentru că, în consens cu același sistem de credințe, nu se permite să lucrezi nici în câmp, nici pe lângă casă. În această perioadă sunt mai multe zile când munca oamenilor este supusă unor interdicții stricte. Cadrul temporal al acestor interdicții este mai larg decât perioada luată în discuție, are relații directe cu ciclul pascal.

³⁶ *Ibidem*, p. 159.

³⁷ *Ibidem*; P. Sârcu, *op. cit.*, p. 180; A. Fochi, *op. cit.*, p. 259-260.

Astfel, după *Paști*, sunt sărbătorite nouă zile de joi la rând, numite și *Joile oprite* (oprite de a lucra), ori *Joile pomenite*, *Cele Joi*, *Joile grele*, *Joile păzite*³⁸. La acestea se adaugă *Sfredelul Rusaliilor* și *Rusaliile*, inclusiv *Împrăștierea Rusaliilor*, numită și *Joia Verde*. Conform unei credințe răspândite, „nici păsările nu-și construiesc cuib în această zi”³⁹. La *Rusalii* n-ai voie nici să lucrezi, nici să dormi⁴⁰. Cerința rituală este ca toată lumea să vegheze, la fel ca la *Crăciun*, *Anul Nou*, *Sf. Gheorghe* sau la alte praguri importante ale anului.

Cercetările de teren demonstrează că până la jumătatea secolului al XX-lea, tabuizarea muncilor era totală. Pretutindeni era respectată interdicția de-a lucra în câmp, fiecare zi fiind dedicată unei forțe a naturii (grindinii, ploilor mari, furtunilor, tunetelor, incendiilor etc.), pe care oamenii le puteau dezlănțui lucrând⁴¹. În special femeilor le era interzisă orice muncă casnică. Femeile credeau că, dacă lucrau, putea să li se nască copiii fără un deget sau animale fără coadă. În special, erau interzise lucrările legate de prelucrarea fibrelor, dar și țesutul sau spălatul pânzei. Ultimele interdicții au două motivații, ambele de ordin mitologic. Prima constă în faptul că la începutul verii (și mijlocul anului calendaristic) orice activitate culturală are impact cosmogonic. Se leagă rodul, se împlinește fructul, se pârguiesc primele roade. Totul este în deplină creștere și această desăvârșire cosmogonică nu trebuie perturbată cultural. Apoi, la fel ca în perioada de la *Crăciun* până la *Bobotează*, nu se permite femeilor să toarcă, să vopsească, să țese, adică să lucreze firele și pânzele. Pentru că firul, în mentalitatea tradițională, are conotații cosmice legate de crearea lumii⁴². Activând firul sub o

³⁸ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 1-5; Polihronie Sârcu, *op. cit.*, p. 180; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 172-180; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 100.

³⁹ Alexei Mateevici, *op. cit.*, p. 187.

⁴⁰ Larga (Briceni), inf. Liuba Josan, n. 1926, înr. 1992.

⁴¹ Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 175, 259-260; „se tem să intre în pădure după lemne, să pescuiască, ori să pornească la drum” – Leova, manuscris, F. V, Arhiva Bibliotecii Academiei de Științe din Ucraina, Kiev, 1884, p. VI-a; „să nu ieși din sat” – Stroești (Râbnîța), inf. Covali Matroana, n. 1921, înr. 1990; „femeile să nu lucreze lutul, pânza, bărbații să nu lucreze ogorul. Dacă lucrează, vin ploi mâniaoase, fulgerul aprinde casa” – Crihana (Cahul), inf. Neagu Elena, n. 1916, înr. 1989; Pavel Popa, n. 1955, înr. 2002.

⁴² A se vedea și *Mifologhiceskii slovar'*, p. 669; Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 2, București, Editura Artemis, 1995, p. 51-52; Despre analogiile fir de ață/firul timpului a se vedea Assia Popova, *Les fils du temps*, în *Les plantes et les Saisons. Calendriers et Représentations, Collection Ethnologies d'Europe. Les correspondances de Civilisations*, Montpellier, 1990, p. 23-39.

formă sau alta, femeile ar putea perturba re-crearea lumii, care se săvârșește la acest început. Un singur fir trebuie să se deruleze în această perioadă – *firul timpului*. În caz că nu este respectată această condiție, drept urmare este afectat *firul vieții omului*. Rusaliile pedepsesc oamenii care încalcă interdicțiile. Iar acestea sunt destul de multe; să nu lucrezi, să nu umbli noaptea pe afară, să nu umbli prin păduri, să nu rupi nimic din păduri și lunci, să nu intri în ape, să nu te scalzi, să nu pescuiești, să nu te așezi pe locul unde eventual au stat Rusaliile etc., altfel vei fi *apucat de ele* (te vei îmbolnăvi). Generalizând, putem formula ideea că omul este redus la inactivitate, pentru ca natura să-și desăvârșească procesele exclusive ca importantă.

Intră sub incidența tabuizării atât spațiile naturii, cât și cele în care cresc plantele cultivate de om, aflate în stadiu de creștere, înflorire sau legare a rodului. Orice încălcare a interdicției ar aduce după sine pedeapsa actantului, provocându-i în special boli psihice, reumatice, numite *luat de Rusalii*, *apucat (pocit) de Rusalii*, ologit, răsucindu-i mâinile cu care a lucrat și picioarele cu care a mers în spațiul interzis. Sau ar atrage grindina, care ar putea distruge tot ceea ce a cultivat omul. Adică, nerespectând condiția de repaos pentru vegetație în această perioadă, omul își afectează propria condiție, pierzându-și principalele calități (a gândi, a munci, a se întreține), dar poate compromite și rostul acțiunilor sale de un an.

Interpretând în sistem credințele expuse, se relevă ideea că această perioadă este considerată de mare abundență a creșterii vegetației, ceea ce solicită asigurarea unui repaos absolut, fără nici o intervenție din partea omului. Așa cum remarcam, nu e voie să fie deranjată nici vegetația care crește; de aici falsa idee potrivit căreia plantele medicinale își pierd proprietățile în această perioadă, dar nici vegetația ruptă în mod ritual și având rol protector al spațiului cultural. Astfel, pretutindeni, de la *Sâmbăta Duminicii Mari*, de când sunt împodobite locuințele cu verdeață și până la *Rusalii*, nu se permite a se mătura pe jos, unde stau ierburile și frunzarii, ca să nu fie măturate și duhurile bune aflate acolo. Nu mișcă frunzarii din loc timp de o săptămână. La fel nu se permite ca cineva să ia din frunzarii expuși în rol de mediatori, considerându-se că se poate lua, o dată cu ei, mana gospodăriei⁴³.

⁴³ Cuizovca (Rezina), inf. Eugenia Biriuc, n. 1970, înr. 1994.

În gândirea simbolică tradițională, între grindină, ploile însoțite de fulgere și tunete, s-a format o relație de cauzalitate cu frunzarii de la *Duminica Mare*. Ea poate fi regăsită și în practicile apărării casei când plouă torențial. Ca să nu detune casa se recomandă să aprinzi frunzarii de la *Duminica Mare*. Uneori e suficient doar să fumege ca să împrăștie norii⁴⁴. La fel, contra grindinii bătrânii recomandau să fie aprinsă o creangă de tei de la *Duminica Mare* sau să fie aruncată afară. Conform mentalității tradiționale, uneori era suficient să ameninți cu un asemenea ram de tei ca piatra să fugă⁴⁵. Același context relațional a generat credința că ploaia cu piatră poate fi îndepărtată de moșia satului de către pietrari cu trei ramuri de tei păstrați de la această sărbătoare, înainte ca norii să treacă hotarul. Conflictul ritual va fi rezolvat în baza similitudinii create de gândirea simbolică, precum că piatra din cer poate fi dirijată de către pietrarii care, de obicei, construind, stăpânesc piatra. În baza acestei analogii, trei pietrari având în mână simboluri vegetale mediatore, pot influența și piatra din cer, ca ea să plece în altă parte⁴⁶.

Rezumând, putem constata că frunzarii afixați în perioada *Sâmbăta Duminicii Mari – Rusalii*, se încarcă de anumite potențe. Păstrați peste an, sunt ca o dovadă a loialității oamenilor față de forțele care fac conexiunea între *Rusalii* și marile stihii de care se teme omul satului, în special vara: fulgerele, grindină, tunetele, focul. Ivanicika Guerguieva a cercetat această relație și a ajuns la concluzia că Rusaliile sunt zeitățile protectoare ale vegetației⁴⁷.

Trei zile sau o săptămână natura domină prin reprezentanții săi – ramurile și ierburile – spațiul gospodăriei, casei, bisericii, cimitirului, satului. Oamenii n-au voie să miște din loc frunzarii și ierburile, le ridică dacă au căzut, nu mătură prin casă în toată această perioadă, considerând că frunzarii îi apără contra Rusaliilor.

Luând în considerare interpretările purtătorilor de cultură tradițională și coerența riturilor, credințelor, reprezentărilor exteriorizate în contextul acestora, trebuie să apreciem că ramurile verzi sunt simboluri cu o mare încărcătură semantică, având funcția de mediator ai reinstaurării ordinii lumii. Semnificațiile lor se manifestă cel mai pregnant în ziua de *Rusalii*, când se încheie perioada lor de funcționare în rol de simboluri obiectualizate.

⁴⁴ A se vedea și E. N. Voronca, *op. cit.*, p. 187.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivanicika Guerguieva, *De l'Ascension a la Pentecote...*, p. 217.

În conformitate cu prescripțiile ritului, în dimineața zilei de *Rusalii*, până la răsăritul soarelui, înainte de a ieși cireada de vaci din sat, toți frunzarii și ierburile trebuie strânse din locurile unde au fost afișate. Frunzarii nu se lasă la vedere mai mult decât trebuie. Conform unei atitudini comunitare, cine nu reușește să-i scoată până la răsăritul soarelui, este luat în râs ori se consideră că nu i se vor căsători copii⁴⁸.

O parte dintre plante sunt păstrate pentru a fi folosite în practicile magice contra stihiiilor naturale și în medicina populară. Este interesant să urmărim cum tradiția operează anumite clasificări, impunând motivații și relații de cauzalitate, care mai des ascund semnificațiile, în loc să le facă accesibile. Astfel, conform credințelor, n-ai voie să îngropi frunzarii în pământ⁴⁹, nici să-i dai pe foc, nici să hrănești cu ei animalele⁵⁰ nici să-i arunci unde se întâmplă. În alte localități este încurajat contrariul – îi dau la pui, să crească mari⁵¹. Semnificațiile opuse sunt o dovadă a statutului lor de simbol.

Acești frunzari, care au stat în arșița soarelui, în final trebuie să fie udați. După ce îi strâng, femeile îi aruncă în apa râurilor, gârlelor sau iazurilor, când satele sunt situate în vecinătatea acestor ape. Sau, când apele mari sunt departe, femeile duc frunzarii la fântână, îi așează în jurul colacului ei, ca ori de câte ori cineva va scoate apă, să-i ude. Sunt lăsați să putrezească acolo. În satele de pe malul Prutului și cel al Nistrului care au păstrat tradiția teiului, ritul se numește *Udatul teiului*. La Cărpineni, Hâncești, se spune că udând frunzarii – femeile udă gura morților⁵².

Ca practici locale a fost atestată udarea ramurilor uscate la poartă (Bujor, Hâncești) și la trunchi (Trebujeni, Orhei). Poarta, ca și trunchiul, acesta fiind un simulacru al arborelui, este, în accepție simbolică, o trecere între lumi.

Când frunzarii sunt udați la fântână, ritul e mai complex. Pe frunzari se pune un colac, o lumânare, un pahar de vin, care sunt date primului întâlnit. În unele sate, pentru a spori potența benefică a frunzarilor, la început ei sunt udați cu apă îndulcită, iar mai apoi cu apă din fântână. În final, deasupra lor se pune o pânză și un colac⁵³. Sensul udării frunzarilor

⁴⁸ Crasnoilsc (Cernăuți), inf. Motrescu Matroana, n. 1916, înr. 1990.

⁴⁹ Polihronie Sârcu, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁰ Obreja Veche (Fălești), inf. Bodrug Elena, învățătoare, n. 1941, înr. 2004.

⁵¹ Bleșteni (Edineț), inf. Ecaterian Plămădeală, n. 1929 și Bolduma Sofia, n. 1913, înr. 1987.

⁵² Cărpineni (Hâncești), inf. Efimia Ciobanu, n. 1938, înr. 1988.

⁵³ Sărata Răzeși (Leova), inf. Bostan Parascovia, n. 1935, înr. 1988.

este același pretutindeni – să invoce ploaia: „ca să fie anul slotos. Să fie mană”⁵⁴, ca să fie ploaie „să crească gospodăria cum crește, cum merge apa Nistrului”⁵⁵ (în majoritatea satelor din lungul Nistrului). Când îi dau pe apă zic: „cum vine râpa, așa să ploaie”⁵⁶. Gestul are conotații și cu lumea de dincolo: „ca să știe și cei din lumea cealaltă că a fost *Duminica Mare*”⁵⁷.

Pretutindeni cu frunzarii păstrați scăldau copiii ca să-i lecuiască de răceală, de bube (bube rele, bube dulci). Ori cu apa în care au fost opăriți frunzarii se spălau când îi dureau capul.

Să reținem ideea care se impune că, deși frunzarii sunt afișați pentru a proteja oamenii și animalele de ființele numite Rusalii, tocmai în ziua *Rusaliilor*, când ele încep a se retrage, ei sunt scoși din uzul ritual. În legătură cu acest fapt trebuie să amintim că aceste ființe au devenit active și totodată periculoase pentru oameni la *Strodul Rusaliilor*, adică cu 25 de zile mai înainte și că la *Rusalii* ele încep a se liniști, a reveni în lumea lor. Era firesc să li se confere frunzarilor și rostul de protectori. Dar această neconcordanță temporală între punerea/scoaterea frunzarilor și activarea/împrăștierea Rusaliilor, denotă sincretismul acestor două componente, produs ca rezultat al vechimii lor, destructuralizărilor și reorganizărilor sărbătorilor calendaristice. De fapt, urmărim sensuri logice într-un context simbolic, bazat pe paradoxuri. S-ar putea ca sensul afișării frunzarilor să nu fie direct. Spre exemplu – Rusaliile se tem de ramurile verzi și se îndepărtează de casele oamenilor. Ci, afișând frunzari, oamenii le ofereau Rusaliilor posibilitatea de-a se simți în vatra satului ca în lumea naturii, adică le îmblânzeau.

Important în acest context de idei apare și impactul pelinului. În toate satele cercetate se recurge la pelin, ca la un remediu magic de apărare contra Rusaliilor în toate zilele când acestea sunt cele mai periculoase: la *Strodul Rusaliilor* sau *Sfredelul Rusaliilor*, la *Rusalii* și la *Împrăștierea Rusaliilor*. În accepție populară, pelinul este folosit pretutindeni pentru a proteja locuința, acareturile, dar și oamenii. În acest scop, pelinul este rupt înainte de a cădea roua, ca să nu-l ude Rusaliile⁵⁸ și pus peste tot locul înainte de a veni cireada de vite de la câmp: pe la casă și prin casă, prin așternuturi, ca omenii să doarmă pe

⁵⁴ Gh. Pavelescu, *op. cit.*, p. 11; Colonița (Chișinău), inf. Graur Pelaghia, n. 1912, înr. 1988; Cuizovca (Rezina), inf. Eugenia Biriuc, n. 1970, înr. 1994.

⁵⁵ Ciobruciu (Ștefan Vodă), inf. Munteanu Maria, n. 1914, înr. 1989.

⁵⁶ Cernoleuca (Dondușeni), inf. Glavan Nadejda, n. 1910.

⁵⁷ Vădeni (Soroca), inf. Mârzac Domnica, n. 1914, înr. 1984.

⁵⁸ Florițoaia Veche (Ungheni), inf. Tatiana Sarabaș, înr. 1994.

el, în zestre, dar și prin ocoalele vitelor. Pentru că, o dată cu vacile, se consideră că intră în sat și Rusaliile⁵⁹. Este purtat răsucit la cingătoare de către toți oamenii, după ureche, prin buzunare. Fetele îl împletesc în păr. Se consideră că cine poartă pelin va fi ferit de acțiunea Rusaliilor, care fug de amar. Pelinul este pus în vin și mai rar în rachiu, astfel se bea ritual *vin cu pelin* sau *rachiu cu pelin*, pentru a se reînnoi sângele. „Cine bea vin cu pelin prinde la sânge, nu se teme de Rusalii”⁶⁰. Se bea vin cu pelin – ca să ai mult sânge⁶¹. Pelinul amar, consideră purtătorii de folclor, alungă Rusaliile, le țin departe de omeni⁶².

Mai mult chiar, dat fiind faptul că în această perioadă este interzisă orice muncă, o evoluție ulterioară a credinței în a doua jumătate a secolului al XX-lea stipulează că cine poartă pelin, poate să lucreze în câmp. Generalizând aceste credințe și practici, observăm că pelinul servește ca remediu universal împotriva acțiunii Rusaliilor. Cu el este protejat spațiul cultural, corpul uman în exterior, dar și în interior (cu ajutorul băuturii). Plantele folosite în aceste zile împotriva Rusaliilor, în unele localități, erau aruncate mai apoi – „dai pelinul pe râpă, să se ducă tot răul”, în altele era strâns pentru a le cui oamenii de friguri⁶³. Este important să precizăm că pelinul constituie un remediu apotropaic împotriva zeităților guvernatoare în această perioadă, generalizat în spațiul cultural românesc, dar și în cel balcanic⁶⁴.

Amintindu-ne de condiția de simbol a acestei plante și de tendința performerilor de a codifica permanent funcțiile riturilor, am putea reformula ideea că bând vin cu pelin sau rachiu cu pelin – ambele băuturi tonice – de fapt oamenii intrau pe aceeași undă de comunicare cu aceste spirite malefice. Vechea zicală *ești ceea ce mănânci* (ceea ce bei) poate fi un argument în acest sens. Ralierea la lumea Rusaliilor se făcea ca oamenii să nu fie atacați de ele.

⁵⁹ Bujor (Hâncești), inf. Coșleț Elisaveta, n. 1925, înr. 1988.

⁶⁰ Petru Ștefănuță, *op. cit.*, p. 190.

⁶¹ Colonița (Chișinău), inf. Graur Pelaghia, n. 1912, înr. 1988.

⁶² Slobozia Mare (Vulcănești), inf. Paladi Maria, n. 1907, înr. 1984.

⁶³ Bleșteni (Edineț), inf. Bolduma Sofia, n. 1913, înr. 1987; „în ajunul Rusaliilor se doarme pe pelin. Se pune pelin în toate hainele din lână, în zestre, să n-o mănânce molia tot anul, a dău zea se bea vin cu pelin, se poartă pelin la brâu” – Câșlița Prut (Vulcănești), inf. Marina Chiperi, n. 1920 și Ana Malachi, n. 1928, înr. 1921.

⁶⁴ S. Fl. Marian, *Botanica românească*, București, 2000, p. 88-89; D. Marinov, *Izbrani proizvedenia*, t. 1, Sofia, 1981, p. 112; Ivanicika Guerguieva, *Bălgarska narodna...*, p. 218.

Prin acțiunea rituală de împodobire cu frunzari, ierburi și flori a întregului spațiu locuit de oameni are loc o extindere totală a naturii verzi asupra spațiului cultural. La nivel cosmic se produce o omogenizare a lumii. Din motivațiile purtătorilor de cultură tradițională, rezultă că scopul acestei extinderi este de-a proteja oamenii de acțiunea malefică a Rusaliilor. Și pentru că ele sunt percepute ca ființe demonice care în această perioadă se deplasează nestingherit nu numai prin păduri, lunci, câmpuri, iazuri, râuri, ci și în spațiul locuit de oameni, ramurile verzi sunt afișate pentru a străjui, întâi de toate, locurile de acces: porțile, ușile, ferestrele, fântânile, izvoarele, răscrucile.

Vom generaliza afirmând că teiul și nucul sunt copacii cel mai frecvent utilizați pretutindeni în spațiul cercetat, frecvența teiului fiind dominantă în spațiul de la nord și centru, iar a nucului în sud. Între aceste două constante vegetale, cea mai mare diversitate de ramuri apare în tradiția sudului și a Transnistriei. Această dozare reflectă, totodată, vechimea mai mare a teiului în practica culturală. Amplasarea lui în raport cu nucul conform sistemului binar afară/înăuntru reflectă extinderea naturii asupra spațiului cultural, de la un reprezentant sălbatic la unul cultivat. Putem admite că de mult, în perioada formării obiceiului și în prima parte a dezvoltării sale, erau folosite ramuri de diferiți arbori. Apoi, tendințele centripete, specifice culturilor arhaice și populare au condus la promovarea unui singur reprezentant silvic – teiul. Pentru ca, mai târziu, acestuia să i se contrapună un copac complementar, reprezentant al spațiului cultural – nucul. Se pare că dezvoltarea obiceiului în contemporaneitate înregistrează noi mutații. În repertoriul aproape dominant al arborilor sălbatici, după nuc, își fac loc și alți reprezentanți ai pomilor roditori.

În perioada calendaristică cercetată hotarul tradițional dintre natură și cultură dispare, spațiul cultural fiind redus la minim de expansiunea celui natural, iar oamenii sunt obligați să respecte un sistem rigid de interdicții, pentru a nu afecta împlinirea fenomenelor vegetale.

3. Rusaliile și însemnele feminine ale perioadei

Pentru a înțelege mai bine rosturile rituale ale ramurilor este necesar să cunoaștem cine sunt, în viziune populară, Rusaliile – de frica și respectul cărora s-au constituit obiceiurile perioadei. În acest context, vom aminti că vara calendarului popular românesc este guvernată, în principal, de divinități feminine, ceea ce reprezintă o reminiscență

culturală, comună și altor calendare populare din sud-estul Europei. Între zânele verii cele mai expresive și mai generalizate în spațiul cercetat sunt Rusaliile. În contextul tradiției general românești, grație vechimii și iminentelor confundări dintre mai multe personaje mitice, Rusaliile au devenit sinonime cu Ielele, Vântoasele, Frumoasele, Frumușelele, Zânele, Zinioarele, Sfintele de Noapte, Șoimanele, Dânsesele, Mândrele, Iezmele, Fecioarele, Miluitele, Măiestrele, Albele, Halele, Cele Sfinte, Cele Nepomenite, Doamnele, Puternicele, Fetele Câmpului, Împărătesele Văzduhului⁶⁵. Ele au corespondente și în alte culturi: *Rusaliile*, *Samodivele*, *Samovilele* – la bulgari, *Samovilele* – la sârbi; *Rusalki*, *kupalki*, *vodeanicy*, *loskotihy* – la ucraineni, ruși și bieloruși, încât s-au impus pe un areal destul de extins, care tinde să cuprindă țările balcanice, dar și țările slavilor de răsărit⁶⁶.

Problema studierii acestor personaje mitice este destul de complexă, în condițiile când cercetarea domeniului n-a depășit nivelul național sau, uneori, metaetnic. Însă, comparațiile diferitelor tradiții întreprinse pentru a releva preponderent specificul uneia sau altele dintre ele, au stimulat și încercările de a căuta originea lor comună. La începutul veacului XX, Alexei Mateevici considera că și românii și rușii au preluat tradiția Rusaliilor de la romani⁶⁷. Spre mijlocul secolului XX, Aurel I. Candrea găsea credințele românilor despre Rusalii identice cu cele ale bulgarilor, avansând ideea că atât numele sărbătorii Rusaliile, cât și cel al ființelor supranaturale care își dezvoltă activitatea nefastă în timpul acestei sărbători, e împrumutat de la slavi, la fel cum *Jocul Călușarilor* și *Jocul Floricica* practicate de bulgari în săptămâna Rusaliilor sunt împrumutate de la români. Totodată, cercetătorul admitea ipoteza că și la unii și la alții aceste credințe își pot avea originea într-un substrat autohton⁶⁸. A. Râbakov, după ce arată că Rusaliile sunt o sărbătoare a fertilității comună tuturor slavilor,

⁶⁵ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 22-25; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 111-112, 202, 258; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 161; Victor Kernbach, *Dicționar...*, p. 517; Gail Kligman, *Călușul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, București, Editura Univers, 2000, p. 72-73.

⁶⁶ D. Marinov, *op. cit.*, p. 428-429; I. Guerguieva, *De l'Ascension a la Pentecote...*, p. 214-226; Gail Kligman, *op. cit.*, p. 85-92. V. K. Sokolova, *op. cit.*, p. 222-223; *Mifologhieskii slovar*, p. 472.

⁶⁷ A. Mateevici, *op. cit.*, p. 167.

⁶⁸ Aurel I. Candrea, *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Iași, Polirom, 1999, p. 186-188; Hristo Vakarelski, *op. cit.*, p. 429.

înaintează ipoteza că ar putea fi comună și tuturor indo-europenilor⁶⁹. În baza unor investigații de anvergură, Victor Kernbach confirmă ideea că *Rusaliile* vin de la vechea sărbătoare a trandafirilor – *Rosalia* – la latini, care consta în comemorarea morților, dar, precizează autorul, „nu este exclusă posibilitatea ca datina, dezvoltată în Dacia Romană și, în esență, cristalizându-se la străromâni, să fi pătruns de aici și la slavii imigrați, deoarece obiceiuri asemănătoare nu se citează nici în ținutul baltic, nici între Kiev și Novgorod, iar ceea ce s-a înregistrat în etnografia și folcloristica rusă este net ulterior formării Rusiei Kieviene”, ca să precizeze mai apoi că numele sărbătorii ca atare e mai probabil să-l fi luat slavii, nu prin filiera română, ci direct de la grecii bizantini⁷⁰. Pentru a completa tabloul opiniilor expuse, vom aminti că Hristo Vakarelski consideră grupul *Samodivelor-Samovilelor* ca fiind specific sud-slav, având originea din peninsula Balcanică⁷¹. Nu vom insista în căutarea originilor, problema rămânând a fi simplă, dar deocamdată, așa cum au menționat și predecesorii noștri, greu de elucidat, ci vom continua prin a completa multitudinea faptelor culturale, arătând specificul sau comunitatea lor cu cele incluse deja în circuitul științific. Până la urmă, în intenția oarecum îndreptățită de a căuta originile componentelor fenomenului, s-ar putea să prevaleze, ca importanță, însăși fenomenul rezultat din multiplele conlucrări culturale.

În spațiul cercetat de noi, așa cum precizam, aceste ființe mitologice sunt cel mai frecvent numite *Rusalii*. La nord, cu precădere în Bucovina, de rând cu acesta, au fost atestate și altele: Ielele, Frumoasele, Vântoasele, Nălucile. Nu excludem că ar fi putut exista și altele; spre exemplu, Dimitrie Cantemir, în *Descrierea Moldovei*, bazându-se pe date de la începutul secolului XVIII, le numește Frumoasele, Nimfe ale văzduhului⁷². Într-un manuscris de la mijlocul secolului al XIX-lea, privind moldovenii din județul Balta (în stânga Nistrului), ele sunt numite *Rusalii*, datina fiind circumscrisă pomenirilor răposaților⁷³. La sfârșitul

⁶⁹ A. Râbakov, *Rusalii i bog Simargl-Pereplut*, în „Sovetskaja arheologhija”, nr. 2, Moskova, 1967, p. 102-106; idem, *Jazycestvo Drevnei Russi*, Moskova, 1988, p. 681.

⁷⁰ Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1994, p. 220; idem, *Dicționarul de mitologie generală*, București, 1982, p. 517.

⁷¹ Hristo Vakarelski, *op. cit.*, p. 428-429.

⁷² Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Chișinău, Editura Hiperion, 1992, p. 139.

⁷³ A. Smercinski, *Gheograficeskie i etnograficeskie svedenija o iujnoi ceasti Baltskogo uezda i jiteliah onoi moldovnah*, manuscris, F. 30, 1, nr. 32, Arhiva Geografică Rusă, Sankt Petersburg, 1848, p. 59.

secolului al XIX-lea, se credea că *Rusaliile* fură animalele, păsările și oamenii⁷⁴. Vom reconstitui imaginea comună a *Rusaliilor* prin contribuția mai multor autori. Astfel, *Rusaliile* sunt fete, femei foarte frumoase, sălbatice, cărora le place muzica, dansatoare voluptuoase, seducătoare și rele. Alexei Mateevici, preot și scriitor, la începutul secolului al XX-lea preciza că sunt șapte fapte ale Necuratului, spirite bune feminine căzute odată cu Satana, când acesta s-a pus contra lui Dumnezeu. Conform descrierilor acestui autor, *Rusaliile* se află printre oameni tot anul, uneori chiar îi ajută, dar devin periculoase doar în perioada dintre *Sfredelul Rusaliilor* și *Rusalii*⁷⁵. Credințe atestate de Polihronie Sârcu în aceeași perioadă denotă că se prefac în Rusalii copiii morți nebotezați sau cei blestemați de părinți până a se naște. Tot în Rusalii se prefac și fetele înecate sau fetele care au murit la *Troiță*. Ele sunt frumoase, cu plete verzi despletite. Trăiesc în palate subacvatice din chihlimbar, aflate în iazuri și mlaștini, temporar devin crăițe pământești, dorm toată iarna și se hrănesc cu crudități, dar sunt rele⁷⁶.

Cât despre numărul lor, fapt semnificativ în cultura populară, trebuie să precizăm că el diferă, înregistrând toate cifrele faste de până la 12. „Rusaliile-s 12 fete, umblă de duminică toată săptămâna, apoi zboară. Sunt îmbrăcate în alb”⁷⁷. „Sunt 9 fete care n-au ținut ziua *Rusaliilor*. Că n-au știut. Le-au pedepsit. Cum prășeau la deal, a venit un vânt și le-a ridicat, le-a dus. Le-a dus într-o prăpastie. De atunci lumea se ferește să nu pățească ca ele”⁷⁸. „Sunt 7 Rusalii și se sărbătoresc 7 zile. Se arată ca femei îmbrăcate în alb”⁷⁹. Tot după înregistrările lui Petre Ștefănuță, *Rusaliile* sunt 3-4 fete (Copanca) sau trei fete (Ciobruciu)⁸⁰. „Fac joc pe câmp. Cântă și joacă. Prin pădure *Rusaliile* se prefac în oameni mititei, au tobușoare pe care le bat și joacă. Dacă te apropii, ele îți iau mâinile,

⁷⁴ Despre tradiția din Leova, manuscris, autor: învățătorul V. Kondrațchi; „După Paști se tem să intre în pădure după lemne sau să pescuiască, ori să pornească la drum”, p. VI, în Arhiva Bibliotecii Academiei de Științe din Kiev, 1884, p. 74.

⁷⁵ Alexei Mateevici, *op. cit.*, p. 167.

⁷⁶ Polihronie Sârcu, *op. cit.*, p. 180.

⁷⁷ Petre Ștefănuță, *op. cit.*, p. 190; sunt 3 sau 12 Rusalii – Cuizăuca (Rezina), inf. Eugenia Biriuc, n. 1970, înr. 1994; *Sărbători și obiceiuri...*, p. 393.

⁷⁸ Dănuțeni (Ungheni), inf. Danus Cristina, n. 1913, înr. 1990.

⁷⁹ Bălăsinești (Briceni), inf. Prodan Vera, n. 1912, înr. 1988; A se vedea și A. I. Candrea – sunt 3 sau 7 Rusalii – *op. cit.*, p. 186. După Gail Kligman, *op. cit.*, p. 72 – sunt 3, 7, 9 sau 11.

⁸⁰ Petre Ștefănuță, *op. cit.*, p. 190-192.

picioarele”⁸¹. „De Rusalii femeile dau de pomană una alteia: material, pușori, farfurii, toate de sănătatea Rusaliiilor. Ca să se ducă sănătoase la locul lor. Nu se lucrează. Pe o femeie o strâmbat-o Rusaliiile. Că lucra pe șes. Rusaliiile sunt niște vânturi primejdioase, niște vârtejuri drese, chitite”⁸². În satele de pe malul stâng al Prutului, concomitent cu imaginea antropomorfă, a fost atestată și cea a Rusaliiilor-fluturi – „ies din fundul Prutului pe 3-4 zile, apoi intră iar”⁸³. De cele mai multe ori nu este precizat numărul lor. Informatorii susțin că sunt fete foarte frumoase, care umblă în ziua de *Rusalii*. Cine lucrează sau doarme în această zi este pocit de ele. Rămâne fără o mână, un picior⁸⁴.

Pretutindenii în spațiul românesc, Rusaliiile sunt prezentate ca ființe mitologice feminine, cel mai frecvent fete, rareori femei tinere, dar mereu deosebit de frumoase, fermecătoare. Pentru a le accentua aceste calități, au fost numite cu epitete: Frumoasele, Frumuselele, Mândrele, Zânele, Zânioarele. Astfel, societățile arhaice și tradiționale, pun frumusețea răpitoare a fetelor în custodia naturii, la fel cum pun muzica și dansul. Rusaliiile, numite și Măiestre sau Șoimane, sunt stăpânitoare ale muzicii și horelor. Conform legendelor, ele i-au învățat pe oameni a cânta la diferite instrumente muzicale. Trăitoare în văzduh, ele zboară, dansând hora, cel mai vechi dans al românilor și al altor popoare. Orice atingere a pământului de către ele în timpul dansului marchează vegetația și-i poate influența malefic pe oamenii care se vor atinge de aceste locuri. Sunt stăpânitoare ale spațiului eminent natural constituit din păduri, ape, aer (vânt, ca simbol al acestuia din urmă), de unde au primit numele de Fetele Câmpului, Vântoasele, Împărătesele Văzduhului. Un argument al vechimii zânelor sunt numele lor ne-nume, pentru a contracara înfățișarea lor în clipa nominalizării: Ielele, Halele, Cele Nepomenite, Dânsule. Toate numele enumerate până aici desemnează zânele la plural, marcând clasa din care fac parte, nu și individualitatea fiecăreia, ceea ce argumentează încă o dată vechimea lor⁸⁵.

⁸¹ Corbu (Dondușeni), inf. Dominica Sârbu, n. 1923, înr. 1989; alte păreri: Rusaliiile sunt femei, duhuri sfinte – Vorniceni (Strășeni), inf. Luchian Maria, n. 1921, înr. 1989; „sunt trimise de sus” – Manta (Vulcănești), inf. Nadejda Lupu, n. 1937, înr. 1997.

⁸² Delacău (Anenii Noi), inf. Alexandra Melniciuc, n. 1937, înr. 1989.

⁸³ Văleni (Vulcănești), Alexandru Echim, n. 1938, înr. 1988; Cășlița Prut (Vulcănești), inf. Ana Șchiopu, n. 1918, înr. 1991.

⁸⁴ Slobozia (Cetatea Albă), manuscris, **A.F.A.R.**, caiet 431, Cluj-Napoca, 1933, p. 16.

⁸⁵ Numele individualizate ale acestor zâne: Rudeana, Ruja, Rujalina, Trandafira, Păscuța, Cosânzeana, Ogrășeana, Foișoia, Bugiana, Dumernica, Lemnica, Ana, Liodiana, Magdalina, Tiranda, Simiona, Roșia, Toedusia, Lacargia, Sândalina, Ruxanda, Irodia etc. sunt o acomodare de vechime variată la acest sistem; Victor Kernbach, *Universul* ..., p. 218.

Cândva, aceste zâne au fost foarte importante în sistemul de referință al strămoșilor. Din această poziționare a lor față de oameni a apărut și multitudinea interdicțiilor pe care aceștia trebuiau să le respecte pentru a cinsti Rusaliile, a le ști de frică, respectând un comportament foarte condiționat. Despre normele comportamentale vom generaliza în baza mai multor date, că impun oamenilor circumscriere ireproșabilă prescripțiilor, bunăvoință totală față de Rusalii. În literatura de specialitate s-au adus multe argumente în acest sens. Oamenii trebuiau să le respecte spațiul de viață devenit foarte extins în perioada cercetată, să le recunoască aprioric frumusețea, măiestria, superioritatea, pentru a nu le oferi un temei în plus de manifestare malefică. Din această atitudine au apărut și multe din numele purtate de ele. Atitudinea trebuia să dureze pe toată perioada activismului lor. Când luau frunzarii, femeile trebuiau să le spună Rusaliilor: „sănătoase ați venit, sănătoase să vă duceți”⁸⁶.

S-au precizat anumite diferențe între Ielele reprezentate ca fete tinere, foarte frumoase, și Rusaliile ca femei bătrâne, urâcioase⁸⁷. Așa cum demonstrează rezultatele cercetărilor de teren, la est de Prut imaginea Rusaliilor-fete este dominantă. Ele au părul lung, uneori verde (Polihronie Sârcu), sunt îmbrăcate sumar, în haine lungi albe. O singură informație le prezintă în haine negre, numai cu pieptul alb⁸⁸. Vestimentația albă este încă un însemn că ele aparțin lumii de dincolo. Pentru comparație vom recurge și la tradiția transilvăneană. În lucrarea *Sărbători și obiceiuri*, vol. III, Transilvania, sunt șapte atestări privind hainele lor albe și doar câteva le consemnează ca negre și roșii⁸⁹, ceea ce apare firesc, pentru că în această triadă cromatică se înscrie simbolismul vieții și morții în spațiul nostru cultural. Însemnele vestimentare: haine lungi, preponderent albe, neîncinse, cu multe panglici, fără podoabe, cu coroane de flori pe cap le arată ca aparținând naturii, lumii zânelor⁹⁰. Un alt argument în acest sens este faptul că ele se hrănesc cu crudități. Și ca să se creeze un contrast sigur între zâne și fete, la *Rusalii* făceau fetițelor găuri în urechi pentru a purta cercei⁹¹.

⁸⁶ Costești (Ialoveni), inf. Sofia Bivol, n. 1950, înr. 1988.

⁸⁷ Tudor Pamfile, *op. cit.*, p. 18; A. I. Candrea, *op. cit.*, p. 186; Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 161.

⁸⁸ Manta (Vulcănești), inf. Nadejda Lupu, n. 1937, înr. 1997; Bujor (Hâncești), inf. Maria Ivașcu, n. 1903, înr. 1988.

⁸⁹ *Sărbători și obiceiuri...*, p. 392-394.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ A. Mateevici, *op. cit.*, p. 186.

Manifestările acestor personaje mitice înregistrate într-o cultură sau alta au fost cercetate în funcție de tendințele metodologice dominante în școlile naționale, formulându-se idei relevante. După A. Râbakov, Rusaliile coboară genetic la zeitățile acvatice feminine. Ele apăreau pe pământ atunci când era nevoie de apă pentru recoltă⁹². Victor Kernbach apreciază Ielele ca pe niște ființe supranaturale „de o netă originalitate”, clasificându-le în categoria ființelor care viețuiesc în cele trei registre ale tabloului lumii și conturând, în baza manifestărilor analizate, funcțiile lor cosmogonice⁹³.

Cultura tradițională operează cu instrumentarul semiotic pentru a tabuiza relațiile oamenilor cu *Rusaliile*. Ei le rostesc numele numai la persona a treia plural. Dar „dacă le vedeau, rămâneau pociți sau înlemniți, „luați de ele”; n-aveau voie să spună altora că le-au văzut; dacă vorbești cu ele ți se strâmbă gura, rămâi mut”⁹⁴. În acest caz se recurge la un procedeu frecvent aplicat în situații similare, spre exemplu, în ajun de *Crăciun* sau de *Paști* când se crede că boii vorbesc, dar cel care-i aude, n-are voie să spună despre cele auzite, altfel va muri. Nici puținele urme lăsate pe locul unde au stat sau au dansat Rusaliile, sub pericolul îmbolnăvirii, oamenii n-au voie să-l atingă⁹⁵. Pentru a le feri de ochii lumii, timpul preferat al umblării Rusaliilor este noaptea, când oamenii trebuie să doarmă, iar principalul lor mijloc de deplasare este zborul prin aer. Cumulând aceste însemne, trebuie să formulăm concluzia că viziunea populară codifică la nesfârșit existența acestor zâne, impunând permanent un cod de reguli comportamentale comunităților în raport cu natura și cu exponenții ei vegetali.

Rusaliile sunt ca o întruchipare a naturii sălbatice. Sunt foarte frumoase, cântă și dansează foarte frumos, îi pot învăța și pe oameni. Dar cine apucă să danseze sau să cânte, nu se mai poate opri. Jertfele dansului și cântecului lor sunt bărbații. În baza principiilor binare pe care-i construit modelul lumii tradiționale, ceata *Călușarilor* este singura care putea vindeca oamenii „luați din Rusalii” sau „luați din Căluș”⁹⁶. Pe valea Nistrului de Jos se spune că dacă *te strâmbă* sau *te*

⁹² A. Râbakov, *op. cit.*, p. 224.

⁹³ Victor Kernbach, *Universul...*, p. 218-219.

⁹⁴ *Sărbători și obiceiuri...*, p. 92-93.

⁹⁵ A. Fochi, *op. cit.*, p. 141.

⁹⁶ Mihai Pop, *Considerații etnografice și medicale asupra Călușului oltenesc*, în „Despre medicina populară românească”, București, Editura Medicală, p. 213-223; idem, *Călușul. Lectura unui text*, în **R.E.F.**, nr. 20 (1), p. 15-32; Gail Kligman, *Călușul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, București, Editura Univers, 2000.

iau Rusaliile un an n-o să-ți poți reveni⁹⁷. Malefice în esență, limitând foarte mult acțiunile omului în perioada de referință, aceste zâne pedepsesc pe toți cei care n-au ținut cont de interdicții.

Pentru a se apăra de acțiunea malefică a acestor zâne se mai recurge și la culoarea roșie. La Sfiredelul Rusaliilor, în ziua când ele intră, femeile scot afară o petică roșie, spunând: „bine ați venit, cu bine să vă duceți”. În alte localități, afixau pânda roșie în ziua de *Rusalii*, dis-de-diminează. Scuturând-o, spun: „duceți-vă cu Dumnezeu, Rusaliilor, în locurile pustii!”. Pe urmă lasă petica roșie atârnată la unul din cele două colțuri de la fața casei timp de două zile⁹⁸. Petre Ștefănuță a atestat același rit la Copanca și Corcmaz, având semnificația de a distruge moliile⁹⁹. În satele de pe malul Prutului se pune pe gard o pânză roșie, un iorgan sau, mai des, un brâu, considerând că Rusaliile se tem de roșu¹⁰⁰. Se recurge la obiectele roșii deoarece acestea sunt considerate apotropaice în satele din centrul și sudul Republicii Moldova. În linii mari este aceeași arie în care se afișează brâul roșu pe casă în dimineata când se iese la primul arat din primăvară, adică la Sfinți (Mucenici). Interpretarea gestului din primăvară vizează sporul rodului în câmp; „tot atât de înalt, cât casa, să crească grâul, secara, mălaiul”, spun informatorii. Semnificația brâului, ca mediator al recoltei, se exteriorizează și în riturile de la recoltarea grânelor, când ultimele spice ale lanului erau legate fie cu brâul roșu, fie cu câteva fire de lână smulse din el, fiind lăsate ca *mană* sau ca *barbă a câmpului*¹⁰¹. Culoarea roșie este simbolică și are mai multe semnificații. Cele apotropaice sau propiitiitoare le-am sesizat, dar dincolo de ele trebuie să subliniem și legătura lui cu soarele și cu „fratele” lui terestru – focul. Amintește de acest element principal practica veche de purificare a fetelor prin foc, atestată la sfârșitul secolului al XIX-lea. În a 9-a zi de joi de după Paști sătenii făceau un rug mare în jurul căruia fetele jucau. După aceasta ele se considerau libere de puterea Rusaliilor¹⁰². Analizând și alte obiceiuri calendaristice vom observa că roșul este luat ca reper ritual ori de câte ori anul este la un prag important

⁹⁷ Petre Ștefănuță, *op. cit.*, p. 190-192.

⁹⁸ a) Costești (Ialoveni), inf. Sofia Bivol, n. 1950; b) Șipoteni, inf. Adam Constantin, n. 1901.

⁹⁹ Petre Ștefănuță, *op. cit.*, p. 189, 191.

¹⁰⁰ Pașcani (Hâncești), inf. Lupei Lisaveta, n. 1923, Alisandra Boiangiu, n. 1922, înr. G. Popovici (1991); Coșleț Elisaveta, Bujor (Hâncești), n. 1925, înr. 1988; Tartaul (Cantemir), inf. Olimpiada Popescu, n. 1923, înr. 1992.

¹⁰¹ V. Buzilă, *op. cit.*, p. 245, 247.

¹⁰² Leova, învățătorul V. Kondrațchi, manuscris, 1884, p. 74.

al trecerii sale, culoarea fiind reactualizată prin diferite canale ale culturii, inclusiv prin cuvinte. La *Rusalii* această culoare mai este reprezentată de trandafirii roșii, de cireșele coapte, de ouăle roșii, dar și de scumpia afișată în rol de frunzari. Deși e după *Înălțare*, posibil pentru că perioada luată în discuție ține de ciclul pascal, în multe localități, se mai vopsesc ouă roșii¹⁰³, fortificându-se în acest mod contribuția culorii roșii la săvârșirea riturilor.

Un alt mijloc de protecție al comunităților contra Rusaliilor este fluieratul. El rezolvă conflictele rituale prin intermediul codului auditiv, la fel ca dangătul de clopote sau sunetul de toacă. Fără acționarea acestui cod, ritualul n-ar putea fi împlinit după toate rigorile. Până la *Duminica Mare* nu se permitea să se fluiera sau să se pocnească din frunză, ca să nu tune și să nu bată grindina. În această zi, copiii făceau țuruiece (un fel de fluierașe mici) din tei și țuruiau liber din ele, pocneau și din frunză¹⁰⁴. Băieții au voie să cânte din fluiera toată *Săptămâna Rusaliilor*. Pretutindeni, țipă, șuieră și din țâjâitoare – făcute din cozile verzi de ceapă care țin înflorescența. Astfel, și prin sunete, îndepărtează Rusaliile de la casele oamenilor. La sud, în satele din apropierea orașului Tarutino, în această săptămână era vremea țuruitului din țuruiecele de lut. Olarii aduceau prin sate multe țuruiece pentru copii și timp de o săptămână aceștia puteau să cânte din ele cât le pofta inima. Se credea că astfel ajută oamenii, păzindu-i de Rusalii¹⁰⁵.

Perioada cercetată este sub semnul feminității. Se leagă rodul, înflorește, pârguiește. Ielele, Rusaliile și toate celelalte ființe mitologice rămase în scenariul calendaristic sunt femei. La fel, femeile sunt vizate pentru reglementarea comportamentelor mai mult ca oricine în această perioadă. Tot ele pot petrece zânele, pentru a le așeza la locul lor. Zânele sunt fete. Dar sunt invocate să le astâmpere sau tempereze femeile. Spre deosebire de această tradiție românească, la slavi sunt mai active ritual fetele¹⁰⁶. Ritul în spațiul nostru a păstrat reminiscențe mai

¹⁰³ Voloca, Crasnoilsc (Storoinet), inf. Gheorghe și Varvara Onufriiciuc, n. 1925, înr. 1987; Cățăleni, inf. Șimon Anastasia, n. 1918, înr. 1989.

¹⁰⁴ Florițoia Veche (Ungheni), inf. Mihalache Alisandra, n. 1932, înr. 1988; Codreanca (Strășeni), inf. Ganea Andrei, n. 1904, înr. 1984; pentru întregirea ariei pocnitului din frunze de tei și salcâm în Moldova a se vedea și Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 166.

¹⁰⁵ Staroselie (Tarutino), inf. Eudochia Ciobanu, n. 1921, înr. 1988.

¹⁰⁶ V. K. Socolova, *Vesenne-letnie kalendarnie obreadi russkikh, ukraințev i belorussov*, Moscova, 1979, p. 188; A. V. Kurocikin, *Rastitel'naja simbolikakalendarnoi obreadnosti ukraințev*, în „Obread i obreadovyi fol'klor”, Moscova, 1982, p. 156-159.

vechi decât la slavi. Fetele se vor impune ca organizare socială după ce va trece perioada *Rusaliilor*, la *Sânziene* sau *Drăgaică*, când ele, nu flăcăii, sunt organizatoarele horei, jocului.

Sărbătoarea *Rusaliilor* este de origine păgână. Chiar și la începutul secolului al XX-lea, după multiplele mutații și transformări suportate, așa cum remarca Alexei Mateevici, elementele păgâne prevalau asupra celor creștine. Fiind foarte veche ca origine, câștigând în funcții și semnificații după principiul simetriei calendaristice, perioada promovează femeile ca personaje active. *Rusaliile* se împletesc cu toate celelalte reprezentări feminine ale perioadei: cu *Joile Mari* (Joimărițele), cu celelalte zâne cu care au fost deja confundate, iar ca repercusiune socială cu femeile, care fiind mereu vizate, trebuie să aibă un comportament foarte diferit de cel al bărbaților.

4. Relația cu morții și cu forțele de dincolo

Întregul ciclu se află sub incidența lumii de dincolo, pentru că ordinea lumii este perturbată. În cadrul lui sunt foarte frecvente pomenirile morților. Ele marchează sărbătorile amintite: *Sâmbăta Duminicii Mari*, *Duminica Mare* (*Duminica Rusaliilor*), *Sâmbăta Rusaliilor*, *Rusaliile* și *Împrăștierea Rusaliilor*, toate având multe afinități între ele. Iată de ce am considerat necesar să le analizăm împreună.

Marea frecvență a pomenirilor morților însoțește pragurile anului (mijlocul anului, ca și începutul lui), când, potrivit mentalității tradiționale, hotarele obișnuite dintre lumea viilor și cea a morților dispar și urmează să fie reactualizate cu ajutorul practicilor rituale¹⁰⁷.

Sâmbăta Duminicii Mari este o mare sărbătoare de comemorare a morților, iată de ce i se mai spune *Sâmbăta Morților* (la nord și la centru), *Moșii Mari* sau *Moșii de Vară* (la sud). În alte localități, dacă familiile n-au reușit să comemoreze morții în prima zi, e primit s-o facă în cea de-a doua zi, adică la *Duminica Mare*. La aceste sărbători, ca în orice alte zile de pomenire a morților, darurile se fac până la răsăritul soarelui, adică înaintea oricăror altor lucrări. Vechea tradiție cerea ca pomenile să fie făcute la cimitir, peste mormintele răposaților, împodobite și ele cu frunzari verzi și udate în timpul ritului pomenirii.

¹⁰⁷ Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, în *Eseuri*, București, Editura Științifică, 1991, p. 47; Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, București, Editura Minerva, 1989, p. 12.

Dar, începând din a doua jumătate a secolului XX, comemorarea morților s-a localizat treptat în sate. Până în prezent, obiceiul pomenirii morților la cimitir s-a păstrat în Bucovina, sporadic în satele de la nord și în cele de pe malul Prutului.

Ofrandelor din aceste zile constau în alimente și vase. Pentru comparație, trebuie să amintim că în cadrul altor zile de pomenire se mai dau, în afară de acestea, și piese de vestimentație, încălțăminte, tot felul de obiecte de uz casnic care servesc la întreținerea vieții. Cerința pomenirilor din ciclul remarcat este ca vasele care se dau de pomană să fie de tradiție foarte veche. Adică străchinile, farfuriile, ulcioarele, burluiele, castroanele și cămile trebuie să fie din lut. Ele se mai numesc *bocne*. La fel, lingurile date de pomană trebuie să fie din lemn. Prin aceste prescripții, ritualul promovează materiale cât mai primare, menținând și în acest mod relația directă a oamenilor cu natura. Această apropiere de natură este predominantă în toate acțiunile rituale ale perioadei, inclusiv în alimentele dăruite, care sunt primare, fundamentale.

Alimentul cel mai frecvent dăruit în aceste zile de sufletul morților este laptele. Se dau vase cu lapte fiert cu păsat, frecăței, tăieței, tocmagi sau fidea. În căni, burluie, ulcioare se dă apă sau vin. La gura acestor vase se leagă șiraguri de cireșe coapte, turte dulci, covrigi¹⁰⁸. În întreg arealul, deasupra vaselor cu lapte se așează un colac. Prin această suprapunere de vase și alimente se imaginează un spațiu, o cale transcendentă către lumea morților. Laptele, ca aliment perfect, primordial, dar și ca un produs direct al consumului de iarbă de către vitele albe, are cele mai multe implicații rituale. La Tartaul (Cantemir) se dă de pomană lapte cu mărar, pentru a avea pe ceea lume râuri de lapte. În prima jumătate a secolului XX, unii gospodari duceau vaca de lapte la o familie cu mulți copii, „o lăsa în *Săptămâna Rusaliilor* s-o mulgă cealaltă familie și să mănânce copiii laptele, crezându-se că după aceasta vaca va da și mai mult lapte”¹⁰⁹.

Și formele de pâine oferite de pomană în aceste zile se încadrează într-un sistem coerent. Așa cum se știe, laptele cu păsat, frecăței, tocmăgei sau tăieței reprezintă un aliment simplu, preparat prin fierbere. Aceste bucate sunt specifice tuturor românilor. Alte preparate din făină de grâu, reprezentând forme mai evolute ale pâinii,

¹⁰⁸ Ideea persistă în literatura de specialitate. A se vedea și Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, *passim*; Varvara Buzilă, *op. cit.*, p. 174-209.

¹⁰⁹ Petre Ștefănuță, *op. cit.*, p. 181.

înregistrează arii mai mici. Conform vechii tradiții, femeile din satele de codru trebuiau să coacă *alivenci*. În satele de pe malul Prutului erau date de pomană *lipii* sau *prescure*, în cele de pe malul Mării Negre – *turte*, care reprezintă o următoare etapă de dezvoltare a pâinii. Aluatul *turtelor*, *lipiilor* și *prescurilor* este preparat fără fermenți, modelat în formă de disc, incizat cu țevia de stuf, fusul, furculița, paharul sau știuletele de porumb cu grăunțe etc., urmele acestor obiecte formând, de cele mai multe ori, imaginea crucii¹¹⁰. După ce sunt coapte, ele sunt puse pe vasul cu lapte/apă sau vin roșu, iar deasupra lor se pun neapărat trei cepe verzi sau trei usturoi verzi, flori de trandafir, apoi toate sunt date de sufletul morților. Ceapa și usturoiul trebuie să fie plante întregi, adică să aibă mustățile (rădăcinile), rizomul și cozile întregi. Această prescripție a ritualului este pusă de majoritatea informatorilor în relație cu credința că morții de sufletul cărora se dau de pomană alimentele, în caz că sunt în iad sau rătăcesc între lumi, se pot apuca de mustățile cepii/usturoiului și pot ieși de acolo ca să treacă în rai. Alte femei spun, mai simplu că ceapa și usturoiul te scot din iad, de aceea este obligatoriu să le dai de pomană întregi¹¹¹. „Când duc frunzarii, dau de pomană lichii, cu usturoi sau ceapă verde, cu mustăți cu tot. Dacă nu rupi mustățile mai poți trece o vamă după moarte”¹¹².

Pe o arie și mai extinsă, cuprinzând întregul spațiu cercetat, se oferă de pomană *plăcinte* (numite *vărzare*) cu varză, mărar, leuștean, cireșe amare, vișini sau plăcinte cu brânză, având deasupra ceapă sau usturoi și flori de trandafir. Cea mai evoluată formă a pâinii utilizată în același scop este colacul, amplasat, de obicei, pe vasul cu lapte. O altă condiție specifică acestor daruri este că ele sunt așezate pe o pânză, așternută la rândul ei pe iarbă.

Deci, stratificarea darului reprezintă o etalare a simbolurilor, un text format din obiecte. În acest text sunt actualizate semantic mai multe limbaje: cel al vegetației (iarba verde, trandafirii înfloriți, ceapa și usturoiul ternare ca structură, ca să poată străbate cele trei nivele ale lumii), pânza albă, ca un mediator între lumi, vasele cu lichide, având aceleași roluri, formele rotunde ale copturilor, semnul crucii, care unește orizontala și verticala lumilor; materialele din care constau ofrandele

¹¹⁰ V. Buzilă, *op. cit.*, p. 224, pl. 20.

¹¹¹ Câșlița-Prut (Vulcănești), inf. Chiperi Maria, n. 1920, înr. 1988.

¹¹² Bălănești (Ungheni), inf. Ileana Macovei, n. 1933, înr. 1988; Negrea, (Hâncești), inf. Sofia Stanciu, n. 1919, înr. 1989.

(aluat copt, fermentat sau nu, umplut cu primele roade – în cazul *vârzarelor* – sau cu brânză, care este un produs din lapte fermentat), dar și culorile pe care acestea le întrunesc (alb, verde, roșu). Trebuie să remarcăm că numai în aceste zile din an se dau de pomană trandafiri. Acest dar constituie o reminiscență din obiceiurile vechilor romani, care puneau în zilele de *Rozalii* trandafiri înfloriți pe morminte.

Beneficiarii principali ai darurilor de la *Sâmbăta Duminicii Mari* și *Duminica Mare* sunt copiii. În satele românești din regiunea Cernăuți, până prin anii 60-80 ai secolului al XX-lea, erau făcute special pentru ei multe vase (olcuțe) ce se asemănau cu niște jucării, pentru ca după ce le primeau cu lapte, copiii să se joace cu ele. Tradiția le-a rezervat acest rol pentru că laptele este alimentul perfect al hranei copiilor. Ei știu să se bucure de darurile primite, pot să mănânce cu poftă, respectând în acest mod două criterii esențiale pentru ca pomană să fie primită, adică să traverseze transcendent spațiul dintre cei vii către cei morți. Tot copiii, conform unei datini generalizate, primeau de pomană primele cireșe coapte. În special dăruiau cireșe copiilor mamele care aveau copii morți¹¹³.

Aceleași vase și alimente sunt dăruite în zilele de *Rusalii* și la *Împrăștierea Rusaliilor*, cu singura deosebire că destinatarii acestora sunt deja maturii. O altă particularitate a *Duminicii Mari* și a sărbătorii *Rusaliilor* este că fiecare femeie dă ofrande de pomană de sufletul celor morți, dar și daruri de sănătatea sa. În ambele cazuri, darurile sunt din categoria celor amintite. „De Rusalii se dau de pomană ulcioare, oale, străchini de lut cu lapte sau apă, cu șiraguri de covrigi, bomboane. Numai femeile dau de pomană de sufletul morților dis-de-diminează tare ca să iasă Rusaliile din schini și să le ducă la Dumnezeu, să nu ne zgâlțâie pe urmă. Dacă vrei, dai de sănătatea ta”¹¹⁴, „să se ducă sănătoase la locul lor”¹¹⁵.

În tradiția unor localități, simbolurile mortuare devin și mai evidente. Sunt dăruți de pomană pomi împodobiti cu poame, asemănători cu cei de la înmormântare, având înșirate dulciuri și cireșe coapte între ramuri, fiecare fiind înfipt în colacul numit *pomul vieții* (de formă spiralică, ca sorbul pământului), ceea ce trimite clar către simbolurile trecerii în lumea de dincolo¹¹⁶.

¹¹³ Gheorghe Pavelescu, *op. cit.*, p. 11; Petre Ștefănuță, *op. cit.*, p. 182.

¹¹⁴ Gordinești (Edineț), inf. Elena Seu, n. 1928, înr. 1990; Cernoleuca (Dondușeni), inf. Raisa Bejan, n. 1925.

¹¹⁵ Colonița (Chișinău), inf. Graur Pelaghia, n. 1925, înr. 1988.

¹¹⁶ Bobulești (Florești), Florițoia Veche (Ungheni); V. Buzilă, *op. cit.*, p. 186.

În tradiția sud-est europeană sărbătorile de primăvară și de la începutul verii, fiind sub incidența regenerării, au conexiuni și cu lumea morților, cu fertilitatea câmpurilor. Pentru că, în culturile agrare, morții sunt deținătorii manei, rodniciei câmpurilor¹¹⁷.

Rusaliile reprezintă o sărbătoare complexă, cum nu mai este alta în an. În aceeași zi se dau pomeni pentru cei vii, pentru cei morți și pentru personajele mitice – Rusaliile. De regulă, în celelalte zile de pomenire sunt comemorați fie numai morții, fie numai cei vii, fie se fac ofrande numai pentru personajele mitice.

Este important că la Rusalii fiece femeie dă jertfe de sănătatea sa. În acest mod se subliniază încă o dată relația directă între femei și Rusalii. Alte femei dau de sănătatea Rusaliilor, ca să le îmbuneze să plece, o a treia parte dau de pomană de sufletul morților. În timpul săvârșirii actului de dăruire a pomenii se amintește numele celui pentru care faci pomana, altfel pomana nu ajunge la destinație.

Darurile oferite la marile sărbători ale acestui ciclu sunt în conformitate cu semnificațiile acestora. Ele implică în mod obligatoriu vase făcute din materiale primare întreținând relația directă cu natura. În vase se toarnă lichide ideale sau primare: lapte, uneori apă sau vin. Pâinea rituală dăruită înregistrează de asemenea toate etapele devenirii ei: făinoasele destinate fierberii (stare primară a prelucrării făinii în aluat), lipiile și prescurile (stare intermediară), plăcintele completează aceste etape, pentru ca colacul (acestea reprezentând altă fază superioară de prelucrare termică a aluatului) să încheie șirul. Actualizând formele istorice ale pâinii și alte simboluri ce țin de structura lumilor, fiind concomitent și mediatorii acestora, comunitățile tradiționale au urmărit prin utilizarea rituală a acestor simboluri obiectualizate reinstaurarea echilibrului lumii și renovarea relațiilor dintre membrii comunității.

Deși se încearcă încadrarea lelelor, Rusaliilor în lumea celor morți, ieșirea lor la suprafață de aici și retragerea lor în aceleași zile cu ceilalți morți, multele pomeniri ale morților în această perioadă, totuși, practicile rituale denotă mai degrabă condiția lor de zâne protectoare ale vegetației.

¹¹⁷ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 322-326; Dumitru Pop, *Obiceiuri agrare în tradiția populară*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, p. 24; Ofelia Văduva, *op. cit.*, p. 130-140.

5. *Mari comuniuni alimentare*

În perioada luată în discuție, la diferitele ei sărbători, au loc mai multe comuniuni alimentare. Despre micile comuniuni alimentare la care participă copii, ca fiind cei mai favorizați actanți ai sărbătorilor, și despre împărțirea de alimente, realizată de către femei la cimitir și acasă, am amintit deja. În afară de acestea au loc și comuniuni alimentare mari, care întrunesc diferite grupuri sociale și reactualizează relațiile din interiorul colectivităților. Vom prezenta trei dintre ele, pentru a observa cum sunt armonizate relațiile sociale, la un nivel superior al complexității lor, în cadrul comunităților sătești.

În localitățile din sudul Bugeacului în *Sâmbăta Duminicii Mari* sau la *Moșii Mari*, numiți și *Moșii de Vară*, tinerii care s-au căsătorit în timpul anului, adică după *Paștele* din anul trecut, invită în ospetie toți nuntașii care au jucat la nunta lor. Tinerii pregătesc bucate și băutură, amenajează mesele și-i primesc pe foștii nuntași, care aduc diferite cadouri, constând din alimente și obiecte necesare în gospodărie. Între acestea *pupăza pe colac*, este un dar obligatoriu, reprezentând în limbajul pâinii de ritual, simbolul căsătoriei celor doi¹¹⁸. Tot la această întrunire se repetă un dialog care a avut loc între nași și fini la sfârșitul nunții. Tinerii țin mâna dreaptă pe doi colaci suprapuși, ce stau dinaintea lor. „Ce flori sunt acestea?” – întreabă nașii, arătând la colaci. „Pâine și sare și fața (sau cinstea) dumată, nașule”, răspund ei. „De pâine și sare să aveți parte și să ne purtați cinstea”, încheie nașii¹¹⁹. Această întrunire are rolul, pe de o parte, de a verifica cum s-a acomodat tânăra familie la cerințele vieții, iar pe de alta, de a le oferi un nou sprijin pentru integrarea ei socială. Începând cu această zi se socotea că tinerii *au intrat în rând cu lumea*, au deveni membri cu drepturi depline ai comunității căsătoriților, în consecință pot boteza, pot cununa.

Dar cele mai generalizate, ca participare de oameni, comuniuni alimentare erau practicate la *Rusalii*. La nivelul întregului spațiu investigat se disting două comuniuni: una, în exclusivitate a femeilor și alta a comunității familiilor, unite în jurul unei fântâni sau a unui izvor de la care iau apă.

Petrecherile femeilor erau organizate, după datină, în afara vetrei satului, întrunind toate femeile din sat. Întrunirile sunt cunoscute sub

¹¹⁸ V. Buzilă, *op. cit.*, p. 100-107; 158-159.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 156-157.

câteva nume, fiecare fiind în consens cu semnificațiile ei comune. Cel mai răspândit nume al sărbătorii, întâlnit în întreg spațiul cercetat, inclusiv în satele de la est de Nistru, cele din sudul Bugeacului și din Bucovina este *Iarbă verde* (uneori sub forma *La iarbă verde*, *Pe iarbă verde*). Insular, sunt răspândite și alte denumiri, având conotații directe cu semnificațiile sărbătorii. În satele de la nord-est, inclusiv în cele din raionul Kotovschi, Ucraina, ea este numită *Nalba*, *Pe nalbă*, *A bea pe nalbă*, nalba fiind o plantă magică a sporului de lapte, iar în satele de codru *Pe veretcă* și în cele nistrene *Pe luncă*, *Pe pagiște*. Dar, de cele mai multe ori, celelalte denumiri sunt utilizate ca sinonime cu *Iarbă verde*. Observăm că prin numele comuniunii este actualizat mai frecvent cadrul natural în care ea se desfășoară.

Și ca nume, și ca scenariu, și ca performeri, sărbătoarea este foarte veche, pierzându-și originile în adâncul timpurilor. Prima mențiune despre ea datează din 1884 vizând realitățile satului Taraclia, județul Bender. Conform descrierii făcute de preotul din localitate, petrecerea femeilor, numită *Iarbă verde*, se desfășura în afara satului, pe iarbă verde, la o masă improvizată, încărcată cu de toate: rachiu, pâine, ceapă, usturoi, pește. Femeile sărbătoreau în jurul mesei, se veseleau și ospătau, purtând pelin la brâu, ca să nu fie luate de Rusalii¹²⁰. O referire la sărbătoare face și Gh. Pavelescu în perioada interbelică, privind obiceiul din Transnistria, amintind și despre dăruirea pomenilor în cadrul acestei mese¹²¹.

Pe parcursul unui secol obiceiul nu s-a schimbat mult. Ca măsură generală de precauție contra Rusaliilor se bea vin cu pelin pe iarbă. După ce dis-de-dimineață duceau frunzarii la apă, adică *udau frunzarii* și dau de pomană, femeile umpleau coșurile și traistele cu bucate și băutură pregătite în acest scop, se adunau la început pe mahalale, ca mai apoi să meargă în grupuri la locul stabilit, în locuri mai îndepărtate de ochii lumii. Pe iarbă așterneau o față de masă lungă și țoluri în jurul ei. Puneau întâi pe masă tot ce au adus pentru a da de pomană și începeau masa oferindu-și reciproc ca pomene vase cu lapte, vin sau apă, diferite alimente, făcând un fel de schimb. „Dau de pomană: colaci, plăcinte, saralii, găluște, vin, usturoi și ceapă verde. Usturoiul și ceapa verde dați de pomană la *Iarbă verde* – te scot din iad.

¹²⁰ s. Taraclia, județul Bender, manuscris, 1884, păstrat în Arhiva Bibliotecii Academiei de Științe a Ucrainei, Kiev, p. 20 avers.

¹²¹ Gheorghe Pavelescu, *op. cit.*, p. 11.

Te anini de mustețile lor și ieși din iad”¹²². Aranjează apoi masa cu toate bucatele și băutura aduse de acasă și câștigate ca ofrandă și încep să mănânce, să cinstească de sănătatea lor și a *Rusaliilor*. „Puneau pe masă vin roșu, copturi de tot felul, boabe fierte, verzături. Participau la ospăț numai femeile. Mâncau, beau, se veseleau. Femeile tinere se mascau, făceau glume destul de chipărate, se trăgeau cu căruciorul sau cotiga, băteau în căldări, în capace, ca să facă gălăgie cât mai mare. Pe bărbații care le ieșeau în cale în timpul petrecerii, îi băteau, înjosindu-i în fel și chip. Femeile bătrâne așa și spun: „Ne duceam pe nalbă, că atâta odihnă om avea pe ceea lume, cât am stat pe iarbă”¹²³. Femeile cântau, jucau, chiuiau, se veseleau fără nici o limită, până oboseau ori se apropia seara. Reveneau pe la casele lor recomfortate, ascultătoare și harnice, cum le cerea să fie moralitatea tradițională.

Prin anii '70 ai secolului XX, când implicarea femeilor în munca colectivă pe câmp era dirijată insistent de conducerea gospodăriilor agricole, ele erau nevoite să iasă la lucru de Rusalii, lucrau jumătate de zi, purtând pe ascuns pelin și usturoi la cingătoare, iar apoi se adunau pe iarbă și se odihneau, se veseleau. Tot atunci au început să fie antrenate în aceste petreceri și fetele împreună cu mamele lor (Sofia și Pelenia, Drochia). La Cuza Vodă, Vulcănești, sărbătoarea *Iarba verde* se mai numește *Străchini verzi*, de la străchinile dăruite de pomană. Pe vremea existenței colhozurilor, jumătate de zi lucrau, iar după amiază se adunau împreună la masă mai multe femei cu străchini de lut, în care era apă, iar deasupra trandafiri sau lapte (cu bulgur, orez). În străchini erau puse tot atâtea linguri noi-nouțe de lemn câți morți pomenea familia, ca și cum ei participau imaginar la masă. Se mai împărțeau și turte cu ceapă verde deasupra. Toate pomenele erau așezate pe o pânză albă. Femeile dau de pomană una la alta, de sufletul morților. Apoi mâncau, făceau veselie¹²⁴.

În toate localitățile, în cadrul acestei comuniuni se consuma vin sau, mai rar, rachiu cu pelin, ca un remediu contra Rusaliilor, fapt ce avea un efect halucinogen, care stimula în grupul de femei un comportament atipic, apropiat de orgie. El mai este practicat doar la *Ziua moașei*¹²⁵. Sărbătorirea în spații sălbatice presupune o comuniune a

¹²² Gangura (Căinari), înf. Nina Țurcanu, n. 1926, înr. 1994.

¹²³ Sofia, Drochia, Inf. Rotaru Ana, 1926, înr. 1989.

¹²⁴ Cuza Vodă (Vulcănești), inf. Polixenia Balacci, n. 1927 și Teodora Ajder, n. 1925, înr. 1987.

¹²⁵ Varvara Buzilă, *Ziua Moașei*, în „Pyretus. Anuarul Muzeului de Istorie și Etnografie din Ungheni”, anul I, nr. 1, 2001, p. 100-105.

femeilor cu Rusaliile. O îmbunare, o așezare a acestora la locul lor, pentru a nu mai deranja lumea celor vii. La Utconosovca, aflată în sud, sărbătoarea se numește *Iarbă verde* sau *Ciuda morților* pentru că aceștia sunt nevoiți să revină împreună cu Rusaliile de unde au venit. Aici se dau de pomană turtișoare făcute din aluat dospit, deasupra cu ceapă verde, usturoi, sare, o cană de apă de sufletul morților¹²⁶. Dacă Rusaliile cădeau în prima zi de post, la *Sânchetru* (Sf. Petru), bucatele servite erau tot de post. Între ele predominau boboasele: năutul, bobul, fasolea, linte, dar și sarmalele, vârzările, turtele, colacii, hulubașii, pupejoarele.

A treia comuniune avea loc tot la *Rusalii*, fiind anticipată de curățirea fântânilor. Pe vremuri, ca și acum, în această zi trebuiau curățite (rânite – la nord) toate fântânile și izvoarele din vatra satului, să fie reparate și întărite podurile și punțile de peste ape. Aceste lucrări sunt executate numai de bărbați, fiind respectate după scenariile vechi. La curățitul sursei de apă vin toți bărbații care iau apă din respectiva fântână sau izvor, începând lucrările dis-de-dimineață. În fântână coboară un bărbat-fântânar dintre cei mai voinici, curat din punct de vedere ritual, care are responsabilitatea de a umple un ciubăr cu apă din fântână, preluat de alți oameni și ridicat sus, pentru a-l descărca. Acțiunea se repetă până scot toată apa din fântână, apoi curăță mâlul și toate câte s-au acumulat timp de un an pe fundul fântânii. La Trebujeni, Orhei, tot ce a fost găsit pe fundul fântânii se numesc *Rusalii*¹²⁷. La Obreja Veche, Fălești, toamna pun în apa fântânii galoane cu vin. Vara când le curăță, scot vinul pentru a-l bea la masa comună¹²⁸.

Astfel, la *Rusalii* toate sursele de apă din bătătura satului sunt curățite, „ca apa să se înnoiască”, spun bătrânii. În timp ce femeile desfundă cuptoarele cu oale cu bucate, bărbații termină de lucru la fântână/izvor, pod/punte. Apoi, nu departe de acestea, pe un loc cu iarbă, ele așează fețe de masă, improvizând o masă mare la care să încapă toți cei care iau apă din fântână/izvor. Când toți bărbații sunt așezați, femeile încep să le împartă de pomană. Pe umerii fântânarilor care au lucrat la fântână ele pun ștergare, prosoape sau cămăși, le mai dau căldări pentru apă, adică cam aceleași daruri ca la sfințirea fântânii. Apoi tuturor celor prezenți li se dăruiesc vase cu apă sau vin, colaci.

¹²⁶ Utconosovca (Tatarbunar, reg. Odessa), inf. Argint Parascovia, n. 1941, înr. 1984.

¹²⁷ Trebujeni (Orhei), inf. Buzilă Nicolai, n. 1916; Afanasie Sânchetru, n. 1918, înr. 1973.

¹²⁸ Obreja Veche (Fălești), inf. Elena Bodrug, învățătoare, n. 1941, înr. 2003.

Femeile așează bucatele pe masă, aducând străchini mari cu plăcinte, sarailii, învârtite, oale cu sarmale, cartofi, verdețuri. O parte din bucate trebuie să fie calde, încât aburii lor să se ridice la morții din familii, ca în acest mod să participe și ei la ospăț. Bărbații pun câte o vadră de vin, ulcioare, și toată lumea se așează la masă, ospătează, urând băutura în cinstea fântânarilor, pentru izvor curat și puternic. În Băcioi, Ialoveni, masa o fac în fiecă an la un alt gospodar, aducând fiecare de acasă mâncare și băutură. Iar femeia-gazdă dă de pomană tuturor celor prezenți vase și pânze¹²⁹. În alte sate, după curățire, fântânile erau sfințite. Conform unor credințe răspândite fântâna trebuie curățită în tot anul la *Rusalii*, altfel seacă apa, se oprește izvorul.

Bucatele de pe masă și darurile oferite sunt asemănătoare cu cele de la comuniunea femeilor, făcută în afara satului, pe iarbă verde. Și scenariul nu diferă cu mult. Către sfârșitul ospățului cei mai cu inițiativă se maschează, se deghizează, fac glume, cântă, se veselesc. Dar veselie nu degradează în orgii ca în primul caz.

La *Iarbă verde* femeile își verifică și consolidează anumite valori ale grupului, trăind un spectru bogat de emoții, pe care nu și le pot permite în alte condiții. După această zi ele vor fi iarăși ascultătoare, răbdătoare, moraliste. Și în cazul ospățului de lângă sursa de apă are loc o refortificare a relațiilor în grupul de vecini, unit prin conviețuire în jurul unei fântâni (izvor, pod, punte). Ambele obiceiuri coexistă uneori în același sat. În altele ele există separat. Mai vechi dintre ele este cel al comuniunii femeilor. S-ar putea ca în rezultatul practicării lui, să se fi produs o schimbare în sistemul de valori și modelul lui să fie preluat și aplicat într-o altă componentă, de comunitățile de familii, unite după principiul vecinătății.

Recapitulând semnificațiile acestui segment temporal, vom sublinia că *Duminica Mare* se anunța ca o sărbătoare a exuberanței vegetației, dar, pentru a întreține puterea ei, sunt actualizate și celelalte elemente principale ale universului datorită cărora vegetația trăiește. Deja la *Rusalii* perioada se concentrează cel mai mult pe puterea apei. Astfel, în *Sâmbăta Rusaliilor*, care se mai numește și *Sâmbătă Morțescă*, oamenii udă mormintele, dau de pomană vase cu apă, lapte sau vin, în credința că pe ceea lume ele se vor preface în fântâni cu apă¹³⁰.

¹²⁹ Băcioi (Ialoveni), inf. Maria Păvălache, n. 1920, înr. 1988; Maria Cărauș, n. 1930, înr. 1994.

¹³⁰ Petre Ștefănuță, *op. cit.*, p. 188.

Vom observa că toate lichidele de susținere a vieții sunt reactualizate, spre a nu-și pierde calitățile. În *Sâmbăta Duminicii Mari*, la *Duminica Mare*, dar și la *Rusalii* se dau de pomană aceleași ofrande având ca bază apa, vinul, laptele, primele roade de cireșe, ceapă și usturoi verde. Apoi, toți frunzarii care au stat afișați sunt puși lângă fântână, ca să-i ude apa, până vor putrezi sau sunt aruncați pe apă. Apa este simbolul esențial al regenerării. Recurgerea și la celelalte lichide – vinul și laptele – se face din perspectiva fortificării apei ca lichid. Are loc și o reconsiderare a apelor. Când *Rusaliile* sunt sărbătorite după mai vechea tradiție, atunci sunt curățite fântânile, izvoarele și îngrijite podurile, punțile peste ape.

În Maramureșul din dreapta Tisei și în Bucovina de nord se sfințește apă la răstignirile din capătul satului, apoi, udă cu ea țarina, ca s-o ferească de grindină. Rusaliile ies din ape, locuiesc în ape. De aceea se interzice tulburarea spațiilor lor acvatice în perioada când ele sunt active. După încheierea acestei perioade ele revin tot în ape. Iată de ce frunzarii care au stat ca protecție împotriva Rusaliilor sunt dați pe apă sau sunt aduși la fântână, în conformitate cu credințele că acestea sunt căi de comunicare cu lumea de dincolo. Cine dorea, făcea pomenirea morților ca la Paștele Blajinilor¹³¹.

Marile comuniuni alimentare care se desfășoară în aceste zile au ca funcții principale reglementarea relațiilor dintre comunitățile umane, lumea morților și lumea divinităților, refortificarea relațiilor din interiorul grupurilor sociale, solidarizarea membrilor lor la sfârșitul acestei perioade de trecere. Comuniunile încheie marile scenarii rituale. După ce au fost rezolvate în mod cultural conflictele naturii, sunt purificați, reconfirmați, reactualizați ca entități sociale și oamenii care au contribuit la această primenire cosmogonică.

În loc de concluzii

Perioada calendaristică cuprinsă între *Duminica Mare* și *Împrăștierea Rusaliilor*, analizată din perspectiva utilizării ramurilor verzi, are însemnele unui prag al timpului, când toate cele existente: lumea viilor, lumea morților, lumea divinităților și cosmosul, fiind perturbate ca ritm și condiție, sunt remediate cu ajutorul culturii. Pentru a le readuce la firesc, societățile arhaice operează cu diverse forme

¹³¹ Stroiești (Râbnita), inf. Covali Matroana, n. 1921, înr. 1990.

culturale articulate ca funcții și semnificații într-un tot relațional, încadrat în *modelul lumii (imago mundi)*.

La intrarea Rusaliilor, înțelese ca zâne, sub incidența ritului, oamenii, cu ajutorul reprezentanților vegetali, extind spațiul guvernat de natură, înglobându-l și pe cel stăpânit de cultură. Prin practici culturale riguroase elaborate în conformitate cu *modelul lumii*, comunitățile încearcă să echilibreze conflictele din cosmos și din natură. Vegetația, în articulare cu celelalte elemente de bază – apa, pământul, focul – reprezintă miza principală în scenariile mitice de depășire a crizelor cosmice prin mijloace culturale. Includerea ramurilor și plantelor verzi și excluderea lor în și din scenariul ritual, are loc prin coordonarea tuturor limbajelor culturii. Sunt sincronizate toate componentele care asigură săvârșirea ritului: timpul, spațiul, performerii concreți pentru fiecare segment, obiectele de ritual, inclusiv cele ce reprezintă codul arboricol, floricol, alimentar, dar și a celui cromatic, sonor, olfactiv etc.

Codul temporal este respectat prin sincronizarea tuturor unităților temporale într-un sistem motivat semantic. Mai veche și mai încărcată de semnificații este perioada când Rusaliile sunt sărbătorite după șapte zile, în cea de-a opta zi. Cele șapte zile sunt cosmogonice, coincid cu perioada de creare a lumii. Omul n-are voie să intervină cu nimic în ordinea lumii, să lucreze, să modeleze ori să creeze ceva. În aceste zile, ca la începuturi, lumea este reciclată. *Duminica Mare* face legătura dintre sărbătoarea *Paștelui*, înțeleasă inclusiv ca zi a reînvierii naturii, și solstițiul de vară ca împlinire a înfloririi, legare a rodului. Toată atenția trebuie îndreptată asupra naturii. E rândul ei să se împlinească, iată de ce sunt interzise toate activitățile de muncă (creatoare ale oamenilor), în special cele cu impact mitologic.

Codul spațial este consemnat prin dispariția hotarului dintre natură și cultură. Natura intră cu însemnele puterii ei regeneratoare frunzarii verzi și plantele mirositoare în spațiile culturalizate. După expirarea termenului, scoaterea (petrecerea) Rusaliilor din vatra satului se face treptat, depășind hotarul gospodăriei, la drum, la fântână, lângă altă sursă de apă care asigură comunicarea dintre lumea de aici și lumea de dincolo, în luncă, la iarbă verde.

Este important să se observe cum are loc schimbul natură/cultură în perioadele de criză ale anului. Așa cum remarcam, la hotarul dintre primăvară și vară, se perturbă ordinea lumii și are loc refacerea ei după același scenariu ca la începutul anului. Schimbul care se face în ambele cazuri, iarna și vara, este de la natură spre cultură.

Codul cromatic apare ca o concentrare și o actualizare de culori: verdele este reprezentat de frunzarii și iarba cu care se împodobesc spațiile locuite de oameni; albul – de laptele, brânza și pânzele care se dau obligatoriu de pomană, vestimentația Rusaliilor; roșul – de trandafirii, vinul, ouăle roșii și pâza care stă pe casă, ori lângă ea. Albastrul este colportat de corovatica introdusă în casă.

Codul vegetalelor este principal în categoria simbolurilor obiectualizate. El operează cu doi reprezentanți principali, unul silvicol – teiul – și altul cultural – nukul –, ca rezultat al vechimii obiceiurilor, și cu alți arbori, mai puțin importanți ca frecvență, care mențin ideea de diversitate și bogăție naturală. Ierburile introduse în interiorul locuințelor, reprezintă registrul de jos al naturii și vin să completeze împreună cu copacii și arborii integritatea sa floristică.

Codul olfactiv este puternic actualizat prin plante cu miros puternic, cu proprietăți volatile: cimbru, corovatică, tei, pelin, odolean, leuștean etc. Contribuie la solicitarea senzațiilor ceapa, usturoiul și leușteanul, utilizate inclusiv în alimentație.

Codul alimentar se bazează pe cel al lichidelor reactualizate: apă, lapte, vin. Sunt dăruite și consumate fructele noi – cireșe coapte, dar și legume proaspete: ceapă, usturoi, mărar, leuștean.

Codul psihohalucinogen, reprezentat de mai multe plante, dar în special de pelin (de vin sau rachiu îmbogățite cu pelin), vine să contracareze posibilele îmbolnăviri psihice generate de Rusalii.

Codul sonor (muzical) este actualizat prin cântatul din fluierașe, țuruiece făcute din tei sau argilă, din țâjâitori făcute din cozi de ceapă, dar și prin pocnitul din frunze.

Codul coregrafic este promovat de Rusalii, ca un mijloc de exprimare a unor fapte care nu cuvântă. Rusaliile sunt remarcabile prin capacitatea lor de a dansa și cânta, de a-i atrage și pe alții în aceste capcane, în special pe bărbații tineri, după care ei aveau dereglări psihice. Pe cât oamenii li se impune un comportament mai limitat, pe atât mai excesive în acțiuni apar Rusaliile. Dansul este ritual, dar implică și reorganizarea energiilor. În consens cu aceste semnificații este și hora lelelor, care, așa cum precizează Victor Kernbach, „are o semnificație centripetă, nu numai de rotire în cerc închis, dar de constrângere a lumii la o mișcare perpetuă, o împiedicare a acestei lumi

de a se risipi printr-o mișcare centrifugă (existentă în tendința fizică a oricărei rotiri naturale), adică de a se dezvolta în neființă”¹³².

Rusaliile colportă însemnele vechilor divinități protectoare ale întregii naturi. Imaginate preponderent ca tinere foarte frumoase, dar și rele în caz că oamenii nu le respectă spațiul sau condiția neimplicării, îmbrăcate cel mai frecvent în alb, și, doar în cazuri izolate, în negru sau roșu, întrunesc triada culorilor mediatore dintre lumi. Totodată, părul lung și verde al Rusaliilor le desemnează ca ființe ale apelor și vegetației. Un alt detaliu important al aspectului lor exterior este lipsa podoabelor. A purta podoabe înseamnă a demonstra un grad complex al culturii, ceea ce Rusaliile nu reprezintă, pentru că ele, dimpotrivă, aparțin naturii. Ele întruchipează frumusețea naturală, stăpânesc dansul, cântecul, spațiile neculturalizate de om.

Pentru a se circumscrie naturii în perioada de vârf a creșterii vegetației, oamenii deghizează construcțiile, iar prin ele tot spațiul cultural cu verdeață. Folosesc flori și ierburi mirositoare pentru a spori impactul naturii asupra culturii. Se crede că ramurile verzi, cele mai potențate la acea vreme ca senzații olfactive sau ca acțiune antiseptică, au ca scop integrarea în special a femeilor și în general a oamenilor în renovarea, cosmicizarea lumii la începutul celei de-a doua jumătăți a anului.

Sărbătoarea *Rusaliilor* se întâlnește în linii mari la mai multe popoare balcanice într-o versiune apropiată de cea a românilor și la slavii de răsărit într-o formă mai tardivă ca dezvoltare. Ea ține de un substrat foarte vechi, din care tradiția populară, mai puțin creștinismul, au preluat fragmente pe care le-au dezvoltat și menținut, cu mici variante de la cultură la cultură, uneori impregnându-le ca citate în tot cuprinsul perioadei calendaristice cercetate ale aceleiași culturi. Rezumând efortul enorm al cercetătorilor care s-au ocupat de această problemă este necesar să vedem întregul: doctrina promovată este aceeași la toate popoarele; diferă, îndreptățit, modalitățile de manifestare a ei.

În acest context, vom aprecia că obiceiurilor practicate în perioada cercetată de către românii de la est de Prut respectă marele scenariu cultural al ariei românești, apoi al celei balcanice, completându-le cu manifestări reprezentative care îi diferențiază mai mult în raport cu slavii de răsărit. La români, femeile sunt performerii

¹³² Victor Kerbach, *Universul...*, p. 218-219.

principali ai sărbătorilor, iar la slavii de răsărit fetele sunt cele mai active. Slavii nu cunosc obiceiul curățirii fântânilor la Rusalii. Acest act ritual a apărut în cultura românilor și a fost dezvoltat în contextul mai larg al cultului apei. La fel, frunzarii utilizați pentru împodobirea spațiului au un statut semiotic înalt, multe funcții și semnificații. Comuniunile alimentare, organizate de români la sfârșitul perioadei, sunt un mijloc important al reintegrării comunităților în ritmicitatea vieții naturii. Prin ele, oamenii refortifică atât relațiile din interiorul grupului social, cât și cele dintre comunități și natură*.

Abstract

The time from the Great Sunday (the 50th day from Easter) till the Departure of the Rusalii (till the summer solstice) captures many calendared celebrations that are celebrated for centuries. These celebrations take place (are practiced) in order to overcome time crisis generated by the beginning of the second part of the year. It is the time when the Rusalii are active and the whole class of female goddesses, protectors of water, flora, beauty, song and dance.

In order to protect from Rusalii the rural communities decorate all the housings with green lime tree branches (mostly at the south), and inside the house they spread different odor herbs. In thus the nature, via its vegetal representatives, includes also the cultural space, dominating it during eight days usually, or one day as an early influence.

It is a cosmogonic period of reorganization of nature, when the agrarian, forester, aquatic activity is prohibited for people. The irreverence of these prohibitions, according to the popular beliefs, can result in punishment of the people by the Rusalii by inducing psychomotor affectations.

The women are the once that negotiate with the Rusalii. Women are those that water and alimentary alms, mention the dead many a lot during this time, celebrate the Rusalii organizing fests in the open air in fields or forests.

A distinct ritual of this space is the clearance of the wells and springs, done by men only, the men of the village, on the Rusalii celebration. This action means the emptying of water from the wells, cleaning and accurate care of the rigens. The day is ended with a big fest of the families (communion) that consume the water from that source close to the well or spring.

* Am scris această lucrare la sugestia onorabilului profesor universitar Dumitru Pop și a tânărului dumisale coleg Bogdan Neagota de la Facultatea de Litere, Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, fapt pentru care le mulțumesc enorm de mult.

AGENȚI TERAPEUTICI ÎN FOLCLORUL MEDICAL DIN MOLDOVA

Silvia CIUBOTARU

În aproape fiecare sat moldovenesc există un număr de persoane recunoscute ca fiind foarte pricepute la vindecă și descântat. Ca și în alte regiuni ale țării, majoritatea o reprezintă femeile, spre deosebire de alte zone europene unde, dimpotrivă, vracii, vrăjitorii și cei care desfac farmecele sunt de obicei bărbații¹.

Această realitate se datorează, în primul rând, unui anumit tip de educație familială, multe fete fiind stimulate să deprindă încă de mici această îndeletnicire. De exemplu, Lenuța Gh. Busuioc din Cașin-Bacău spunea că știe descântecele de la bunica ei de pe tată, Maria Grozescu. Maria Lipovanu învățase tot ceea ce cunoștea despre leacuri de la mama ei, Marghioala Băiceanu din satul Topile – Iași, iar Anica Tudose din Valea Seacă fusese instruită de bunicii materni, trăitori pe vremea când „care cum avea, cu aceea se vindeca; că boale tot erau și doctorii erau foarte rari”. Altele deprindeau de la vreo mătușă sau cumnată, ori de la o vindecătoare vestită din satul lor, pe lângă care se întâmpla să se nimerească, în momentul când aceasta săvârșea practicile și gesturile știute. Ilinca V. Balan din Corni-Botoșani, născută în anul 1900, spunea că „a furat” descântecul *de săgetătură* în copilărie de la baba Balașa, renumită lecuitoare a satului. Pe aceeași cale își dobândise priceperea în acest domeniu și Catina Pălimaru din satul Huțani – Botoșani. Ea își amintea de bătrâna de la care prinsese știința descântatului, „o babî din Hîntăști”, renumită în părțile locului. Transmiterea se face întotdeauna de la o persoană mai în vârstă la una tânără, niciodată în sens invers.

În ciuda aparențelor, agentul riturilor etnoiatrice de la care a învățat descântătoarea era venerat. Mulți ani după săvârșirea din viață a acelei care a inițiat-o în tainele vindecărilor, ucenica respecta cu

¹ Dominique Camus, *Puteri și practici vrăjitoarești*. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie. Traducere de Muguraș Constantinescu, Iași, Polirom, 2003, p. 21. Una dintre informatoarele autorului, Doamna Le Men încearcă să explice cauza acestei situații: „Sunt femei care desfac vrăji, asta-i sigur. Dovada, uitați-vă la mine. Sunt chiar multe. Dar bărbații sunt mai mulți. Eu cred că bărbatul are mai multă forță decât femeia. Și forța este ceva primordial, fiindcă, să știți, în afacerile de vrăjitorie, cel care nu are forță poate să moară”.

sfințenie toate detaliile deprinse cândva. Dacă i se părea că nu a reprodus aida descântecul, nu uita să menționeze la urmă: „Și câți cuvînți nu-s zâsî di mini / Vor fi zâsî di acel / Ci m-o-nvâțat pi mini” (Rînghilești – Botoșani). Adăuga aceste cuvinte și pentru că se temea să nu strice, în cazul că ar proceda altfel, eficiența leacului băbesc.

În momentul în care se căsătoreau, femeile de la țară își însușeau un fond pasiv de cunoștințe etnomedicale, ce era activat în momentul în care intervenea o astfel de situație. Experiența maternă se adăuga deprinderilor din copilărie. Toate mamele știu cum să procedeze atunci când li se-mbolnăvește un copil. Biografia personală, cu momentele în care au trebuit să vindece de o anumită boală pe cineva, le întărește priceperea. Totuși, întrebate despre o anumită medicație, se constată că aceste femei o cunosc, chiar dacă spun că n-au avut ocazia s-o folosească până atunci: „Da nu mi s-a-ntâmplatu!”².

La vreme de cumpănă, aceste cunoștințe străvechi sunt recuperate chiar și din adâncurile subconștientului. Zoița Gheorghianu din Rînghilești – Botoșani povestea că, atunci când i s-a îmbolnăvit copilul de vărsat de vînt, a visat o femeie care o povățuia ce să facă: „Ci, nu știi tu leacu copchilului tău? Îi deasupra ușî, dinculu, la bucătărie. Sînt șapți rădăcini di *odolean*. Du-ti, zâci, și spalî trii rădăcini, cerbi-li și dă-i-li copchilului cu lapti dulci”. După ce s-a sculat din somn, a respectat cu fidelitate toate indicațiile primite în vis: „Trei zîli i-am dat. Cîn’ m-am sculat a triia zî – sî deie Dumnezău, sî-ni poarti nie Dumnezău di grijî, di bătrînețili mele – dacî n-o fost chelcuța cum o fost înainti de-a sî-mbolnăvi!”³.

Moășele de odinioară erau bune cunoscătoare în lecuirea bolilor lehzelor și pruncilor. Ele știau să descante și să facă orice gest magic pentru a apăra mama și nou-născutul „de actele malefice ale *celor văzute și nevăzute*”⁴.

Un fenomen pe care l-am putut constata în mai multe localități este acela al acumulării de cunoștințe etnoiatrice de către moășele cu

² **A.F.M.B.** Anexă chestionar, inf. Busuioc Gh. Lenuța, n. 1923, Cașin – Bacău, culege Silvia Ciubotaru.

³ **A.F.M.B.**, Mg. 125, I, 8, inf. Zoița Gheorghianu, n. 1896, din satul Rînghilești – Botoșani. Culege Lucia Cireș.

⁴ Ioana Ionescu-Milcu, *Coordonate etnologice ale cercetărilor de medicină populară*, în vol. *Probleme de etnologie medicală*. Lucrările simpozionului de etnologie medicală, 27-28 mai 1972, Cluj-Napoca, 1974, p. 67. Materiale culese din Mehedinți, Caraș-Severin, Argeș, Vrancea și Țara Moșilor.

diplomă. Pentru a căpăta încrederea satului, acestea adoptă obiceiurile locului, cunoscându-le uneori la fel de bine ca și bătrânele moașe fără studii. Acest lucru se întâmplă, pentru că pacientele lor reacționează pozitiv numai la anumite practici, pe care le-au apucat în mediul lor familial.

Se știe că durerea la naștere este augmentată de mecanismul psiho-dinamic produs de teamă, neliniște, spaimă și alte stări afective. Or, s-a demonstrat că „practicile populare au știut în mod conștient sau intuitiv să aleagă, să inhibe sau să dezvolte anumiți factori subiectivi sau obiectivi, încercând astfel să se apropie de dezideratul contemporan – naștere fără durere”⁵.

Dimpotrivă, când femeia care naște n-a fost inițiată în străvechile obiceiuri și credințe, nu poate fi ajutată în mod eficient de moașa rurală. O renumită moașă din satul Preutești de lângă Fălticeni, Maria N. Rusu, relatează despre un astfel de caz, când s-a întâmplat să asiste o tânără nevastă, crescută la oraș. Deși nu existau motive de îngrijorare privind nașterea propriu-zisă, pacienta era extrem de nervoasă și speriată, primind cu ostilitate și neîncredere toate liniștirile ritualizate, care funcționau perfect în cazul femeilor de la țară.

A doua explicație, pentru prezența prioritară a elementului feminin în medicina populară românească, ține de aspectul casnic al acesteia. Femeile, păzitoarele vetrei, cele care asigură prepararea hranei, care cultivă grădina de lângă casă și care se ocupă cu mica industrie a căminului, sunt în mod real cele mai bune cunoscătoare a rețetarului domestic. În plus, ele părăsesc mai rar incinta gospodăriei și de aceea pot să dea o mână de ajutor ori de câte ori se îmbolnăvește un copil sau o persoană în vârstă din preajmă.

Celelalte motivații ale implicării femeilor în riturile medicinale au rădăcini străvechi în simbolismul matern. Purtătoare de viață, femeile sunt legate de fecunditatea și fertilitatea naturii, de regenerarea spirituală, de puterea revenirii la starea inițială după eliminarea bolilor. Ele au tainice relații cu forțele pământului, cu ritmurile biologice și cu pulsațiile vieții. Din timpuri imemorabile, femeile au slujit culturilor lunare, divinităților destinului și Marii Maici Telurice.

Este important ca vindecătoarea să respecte un statut special de puritate fizică și morală. Să fie *iertată* de servituțiile biologice, să fie

⁵ Lia Stoica Vasilescu, Radu O. Maier, *Analgesia la naștere în medicina populară*, în vol. *Probleme de etnologie medicală*, Cluj, 1974, p. 135.

curată, în sensul igienic dar și magic, să fie *credincioasă*, din punct de vedere creștin și paracreștin. „Curățenia – absolut obligatorie în orice practică magică – are un lung evantai de sensuri, mergând de la primenirea veșmintelor și spălarea rituală a trupului până la curățenia spiritului obținută prin gesturi de purificare, prin *gândul bun*, prin abstenență și, nu în ultimul rând, prin rugăciune”⁶. În satul Bilca – Suceava, de exemplu, se considera că leacul *de nouă feluri* nu este de ajutor, decât dacă femeia care îl prepară îndeplinește anumite condiții: „Tré sî cie-o babî *parasîti*. Batrînî tari. N-ari om, n-ari... îi *curatî* ie, așa, baba...”⁷.

O caracteristică a agenților etnomedicinei românești o constituie coexistența lor armonioasă cu preceptele creștine ortodoxe. Spre deosebire de vrăjitorii occidentului european, care se declară în marea lor majoritate ateï ori legați printr-un pact cu Stana⁸, descântătoarele de la noi se recomandă a fi credincioase, în consens cu voința lui Dumnezeu, a Maicii Domnului, a lui Isus Hristos și a sfinților, respectă posturile și împărtășaniile cuvenite.

În momentul când descântă au grijă să nu fie duminică sau altă sărbătoare religioasă, pentru că se tem de pedeapsa dumnezeiască. „Eu am discântat odată la Sânzâieni și am gisat o fimeii neagrî, naltî pânî-n pod și ni-o zâs di trii ori cî-ni scoati ochii și nu mai discânt niciodatî la o zî mari”⁹ povestea baba Onța din satul Frumosu, ținutul Câmpulungului Moldovenesc.

O seamă din aceste femei se consideră îndreptățite să vindece, întrucât și Isus, ca un mare taumaturg, s-a îndeletnicit cu această binecuvântată misiune. După ce a rostit descântecul *de albeață*, care este însoțit de gestul umectării ochiului bolnav cu salivă, Anica Tudose din satul Valea Seacă – Iași a ținut să adauge: „Acest descântec se aprubă cu a Mântuitorului când a scuipat și a făcut tină și a uns orbul din naștere, care s-a vindecat”.

Reprezentanții bisericii au îmbogățit literatura etnoiatică, alcătuiind rugăciuni și *țidule* pentru friguri, orbalț, năjit ș.a. La

⁶ Vasile Avram, *Constelația magicului*. O viziune românească asupra misterului existențial. Editată prin Universitatea Creștină Năsăud, Casa de presă și editura Tribuna, Sibiu, 1994, p. 194.

⁷ A.F.M.B., Mg. 561, I, 21, inf. Zamfira P. Puha, n. 1910, culege Ion H. Ciubotaru.

⁸ Dominique Camus, *op. cit.* p. 32-33.

⁹ A.F.M.B. Anexă chestionar, inf. Veronica I. Huțuleac, n. 1984, culege Silvia Ciubotaru.

privegherea rugătoare preoții puneau *stihirile Sfântului Haralampie* „de va fi cererea pentru ciumă”¹⁰. În finalul blestemelor marelui Sfânt Vasilie, care se citesc celor nebuni, exorcizarea duhurilor rele se face în termeni foarte apropiați de cei folosiți în descântece: „fugi... duhul vicleșugului, duhul cel de noapte, cel de zi... duhul nălucirii, duhul cel din *întâmpinare*, sau cel de pre pământ, sau din apă, sau din păduri, sau din trestie, sau din prăpăstii, sau din răspântii, sau din trei căi, sau din heleșteie, sau din râuri, în case, în curți și carele umbli în băi și strici și schimbi mintea omenească”¹¹.

Preoții, mai mult decât călugării, se bucură de un prestigiu deosebit în ochii agenților terapeutici. Investiți cu rolul de *pater familias* sau de purtători de *mană*¹² ei sunt adesea implicați, cu voie sau fără voie, în anumite vindecări magice. Ne aflăm în fața unui fenomen general european și chiar universal, a cărui prezență a fost observată încă din evul mediu. „Ori ei practică magia pe cont propriu, ori intervenția preoților este judecată drept necesară ceremoniilor magice și sunt nevoiți să participe la ele, câteodată fără consimțământul lor”¹³.

Încărcați de sacralitate, preoții se presupunea că au puteri taumaturgice. În general tot ce participa la o consacrare oarecare era privit de oameni ca putând servi la vindecare: „Pâinea și vinul de la împărtășanie, apa de la botez, cea în care oficiantul își înmuiaze mâinile după ce atinsese sfintele daruri, degetele preotului însuși au fost privite ca tot atâtea leacuri”¹⁴.

Rădăcina raporturilor destul de strânse dintre magia etnomedicală și religie se află în complementaritatea principiilor care stau la baza acestor domenii. Așa cum remarca, în lucrarea sa *Gândirea sălbatică*, Claude Lévi-Strauss, „Nu există religie fără magie, așa cum nu există magie care să nu conțină cel puțin un dram de religie. Noțiunea unei supranaturi nu există decât pentru o umanitate care își

¹⁰ G. T. Kirileanu, *Scrieri*, II. Ediție îngrijită, note, comentarii și bibliografie de Constantin Bostan, București, Editura Minerva, 1997, p. 86.

¹¹ *Ibidem*, p. 85.

¹² Alfred Bertholet, *Dicționarul religiilor*. Inițiat de... în colaborare cu Hans von Campenhausen. Ediție în limba română de Gabriel Decuble, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, p. 353-354, s.v. *preot*.

¹³ Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*. Traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu. Prefață de Nicu Gavriluță, Iași, Polirom, 1996, p. 39.

¹⁴ Marc Bloch, *Regii taumaturgi*. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și în Anglia. Prefață de Jacques Le Goff. Traducere de Val Panaitescu, Iași, Polirom, 1997, p. 55.

atribuie sieși puteri supranaturale și care împrumută, în schimb, naturii puterile supraumanității sale”¹⁵.

Principalul atu pe care îl au descântătoarele asupra medicilor cu carte îl constituie comportamentul lor afectuos față de cel venit să le consulte. Nu-l vor aborda niciodată pe bolnav cu un aer superior, cu o atitudine distantă ori indiferentă. Din contră, îl vor încuraja și consola, coalizându-se cu el împotriva demonilor maladiilor. Îi vor vorbi pe înțelesul său, îi vor induce o stare de bine și de relaxare efectuând, *mutatis-mutandis*, *iatrogenie*, provocând adică pe cale psihogenă o deconectare psihică a bolnavului, care uită un timp de efectele angoasei. „Îi transmite în primul rând *credința* că se va vindeca și *voința* de a se vindeca, ceea ce medicina și psihologia de azi recunosc a fi condiții foarte importante ale însănătoșirii”¹⁶. Suferindul se simte luat în seamă, alinat, ocrotit. Dimpotrivă, în spital, bolnavii se consideră depersonalizați. Ei sunt stresați de un tratament, care, deși este de o competență indubitabilă, este asigurat uneori de angajați indiferenți, dezabuzăți și chiar ostili.

În tot acest proces de *captatio benevolentiae* nu trebuie neglijat rolul factorului *placebo*. Cei care apelează la agenții etnoiatriei sunt convinși că se vor vindeca. Eficiența magiei etnomedicale este strâns legată de credința în această formă de tămăduire „care se prezintă sub trei aspecte complementare: în primul rând, credința vrăjitorului în eficacitatea tehnicilor sale, apoi credința bolnavului pe care îl îngrijește sau a victimei pe care o persecută în puterea vrăjitorului, în sfârșit încrederea și exigențele opiniei colective, care formează în fiecare clipă un fel de câmp gravitațional...”¹⁷.

Autosugestia creează adevărate minuni în vindecarea pacienților descântătoarelor. Așa cum menționează Achim Mihiu, referindu-se la magie. „*chiar dacă nu are forță cauzală, dacă oamenii cred că are o asemenea forță ea va genera efecte*”¹⁸. Nevoia de a crede în miracole determină fenomenul greu de explicat prin care un *paleativ* dat suferindului are consecințele benefice ale unui medicament autentic.

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*. Totemismul azi. Cu o prefață de prof. Mihai Pop, București, Editura Științifică, 1970, p. 386.

¹⁶ Ioana Ionescu-Milcu, *Etnoiatria. Considerații teoretice și metodologice* în **R.E.F.**, tomul 18, nr. 6, 1973, p. 459.

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*. Prefață de Ion Aluș. Traducere din limba franceză de J. Pecher, București, Editura Politică, 1978, p. 199.

¹⁸ Achim Mihiu, *Antropologia culturală*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2002, p. 244.

Mentalitățile de acest fel stăpânesc mult mai mulți adepți decât cei de la sate. Nostalgia după un *panaceu* universal pe care să-l poți avea la îndemână, fără să fii nevoit să mai treci pe la doctori, este cvasigenerală în mediile tradiționaliste și nu numai.

Câteva din numeroasele locuitoare rurale se ridică deasupra simplei abilități în mânăuirea tradiționalelor practici terapeutice. Acestea, pe care le-am putea numi *profesioniste*, au har, cunosc întregul repertoriu etnoiatic zonal, se adaptează foarte ușor la orice situație dată. Nu există însă nici o asemănare între tămăduitoarele de valoare excepțională și acea imagine prototip, impusă de prejudecățile savanților mărginiți ori de unele opere literare – o ființă malefică, vicleană, înapoiată, respingătoare și stupidă.

Dimpotrivă, majoritatea au un coeficient de inteligență ridicat, se caracterizează prin afectivitate, sensibilitate și o intuiție ieșită din comun. Toate aceste calități s-ar părea că apar și în cazul lecuitorilor din societățile primitive. A. P. Elkin, eminent specialist în problemele civilizațiilor australiene, „nu considera preoții, magii, șamanii și lecuitorii ca pe niște psihotici sau degenerați, ci ca pe niște *aboriginal men of higher degree* (aborigeni cu un foarte înalt nivel intelectual)”¹⁹.

În *Teoria generală a magiei*, Marcel Mauss și Henri Hubert afirmă că magicianul are o „intelență anormală față de mediile mediocre în care se crede în magie”²⁰. Pentru mediul rural european o mărturie convingătoare o aduce Jeanne Favret-Saada, care, eludând sistemul vrăjitoriei din ținutul Bocage în vestul Normandiei, respinge viziunea unei lumi țărănești „înapoiate” și „imbecile” impusă de unele orientări ale mass-mediei și observă că „țăranul nu e mai inapt să mânăuiască relația de cauzalitate decât oricine altcineva”²¹.

Este o situație care, din păcate, o putem observa astăzi pe mai multe posturi de televiziune românești. Se constată o tendință de dezavuare și ironizare a ruralilor aflați la răscruce, siliți să se readapteze noilor situații. După ce au suportat, rând pe rând, împrumietăririle incomplete, spolierile totale, cooperativizarea, înstrăinarea de sat prin plecarea în orașele industrializate ori în zonele miniere etc. devin acum subiectul preferat al unor emisiuni lipsite de haz și de cea mai elementară conduită profesională.

¹⁹ Apud Jean Servier, *Magia*. Prefață de Nicu Gavriluță. Traducere de Bogdan Geangalău, Iași, Institutul European, 2001, p. 69.

²⁰ Marcel Mauss, Henri Hubert, *op. cit.*, p. 35.

²¹ Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Gallimard, Paris, 1979, p. 16.

Pe de altă parte, medicina populară autentică este năpădită de tot soiul de apariții autoproclamate *vrăjitoare* și *magiciene* care, chiar dacă nu sunt toate impostoare, falsifică esența practicilor tradiționale. Analizând datele unei performări urbane a descântecului terapeutic, Camelia Burghel observă: „Avem de-a face deci cu o posibilă parodiare a gestului, a praxisului ritualic, care frizează de cele mai multe ori *kitsch*-ul, dar *limita este clară*: parodiarea, vulgarizarea sau *kitsch*-ul se opresc la *nivelul performării*, în timp ce auto-reprezentările comunitare își găsesc în continuare relevarea în sistemul ritual”²².

Descântătoarele la care ne referim au acumulat, pornind de la calitățile lor native, un ansamblu de cunoștințe impresionant privind praxisul etniatric și formulele magice. Un anumit talent dramatic le ajută să reînvie scenariile taumaturgice, să le dea credibilitate în ochii suferinzilor.

Ne vom opri asupra unei vindecătoare-tip pentru categoria celor mai alese reprezentante ale etnomedicinei din Moldova. Varvara Ungureanu, zisă *a Cilinii*, din satul Uda, comuna Tătăruși, județul Iași, nu avea în ochi acea lumină ciudată verde sau albastră, care impresionează pe cei slabi de înger. Și nici vreun *signum diaboli*. Dimpotrivă, privirea cercetătoare, ușor malițioasă, a ochilor câprui se cerea ghicită pe faciesul volaterian, cu pomeții, nasul și bărbia pronunțate. Fiica văduvei Acilina, la rândul ei rămasă văduvă de timpuriu, baba Varvara nu știa carte și acumulase tot ce cunoștea dintr-un mediu matriarhal. Întrebată despre sursele repertoriului său etniatric răspundea că acestea au fost mama ei, bunica maternă și mai cu seamă o mătușă, sora mamei, ajunsă maică la Agapia.

Lupta cu dificultățile vieții (a crescut singură doi copii), cu sărăcia și cu privațiunile de tot felul i-au ascuțit perceperea realității. Conviețuiau în personalitatea acestei femei un talent remarcabil pentru estetica gestului și a textului magic, cu o luciditate ușor autopersiflatoare. Pentru a îndepărta vizitatorii nepofțiți, din aceea care, după ce-și „căutau în cărți” sau „în bobi”, umpleau satul cu vorbe rele și minciuni, bătrâna se așeza pe prispă cu basmauă trasă pe ochi, cu buzele strânse, închipuind o vrăjitoare rea din basme.

Sprintenă și cu o surprinzătoare agerime a minții, la cei șaptezeci de ani ai săi, Varvara Ungureanu străbătea în grabă drumul până la

²² Camelia Burghel, *În numele magiei terapeutice*, Inspectoratul Pentru Cultură al Județului Sălaj. Zalău, Editura Limes, 2000, p. 335.

pădurea din apropierea satului, pentru a culege buruieni de leac, pentru a descânta de Mama Pădurii sau pentru a pregăti *Noii cei mari*.

Când avea de vindecat pe cineva, pregătea mai întâi ingredientele pentru medicația empirică, după care îndeplinea un ritual complex, respectând până în amănunt fiecare detaliu magic. Astfel, pentru adusul *noilor* în vindecarea bolnavului de *ologea*²³, oficia cu gesturi hieratice un scenariu complex. Seara, când se auzea la biserică toaca de vecernie, se îmbrăca într-un suman negru, *cernit*, își despletea părul și pleca la pârâu cu o oală nouă pe care o ținea într-o mână, cu gura la spate. Ajunsă pe malul apei, umplea vasul, aplecându-l spre vale. În tot acest răstimp ocolea trecătorii și nu scotea nici o vorbă. Întoarsă acasă, puneă pe plită nouă grămjăoare de cărbuni. A doua zi, înainte de răsăritul soarelui, încheia vraja terapeutică, stropind bolnavul cu apă descântată.

Ceea ce făcea să crească însă valoarea ritualurilor efectuate de Varvara Ungureanu erau descântecul. De o certă valoare literară, aceste *hipertexte* de energizare și vindecare psihică impresionau întotdeauna suferinzii. Nu le pronunța răspicat, clar și bine articulat. Dimpotrivă, le spunea într-o cadență repezită, ca un răpăit de ploaie, adesea abia înțelegându-se cuvintele conținute de descântec. Era preocupată desigur de rosturile lecuitoare ale incantației și nu de impresia artistică. Totuși, imaginile folosite în variantele repertoriului său etnoidiatic sunt expresive, bine închegate și rotunjite. Tiparele vechi le-a îmbogățit cu noi imagini, fără însă a da impresia de improvizație nedesăvârșită. La repetare, descântecul de un anumit tip nu era reproduș niciodată identic, baba Varvara putând adăuga, pe parcurs ori la nesfârșit, noi module adecvate contextului dat. Un efect deosebit îl aveau descântecul dialogat, cum ar fi cel de *șopârlaiță*, unde agentul provocator de boală este supus unui adevărat interogatoriu, fiind iscodit, certat și chiar pedepsit.

Descântătoare autentică, nu-și asuma niciodată, în exclusivitate, actele pe care le săvârșea. Aliații ei în acțiunile taumaturgice alcătuiesc o paletă largă; de la zona întunecată cu diavoli, spiriduși și duhuri ale pădurii, până la componenții luminosului Olimp creștin. Pentru a vindeca o femeie căreia i s-a făcut *pe ursită*, erau chemați în ajutor 99 de draci: „– Voi draci, mulți ca frunza, / Iuți ca spuza, / Na-vă vouă frigarea înfrigărată / Cerbinte și-nfocată, / Să vă duceți la vrăjmașa Ilenii de-ndată / La pământ s-o trântiți...”²³. Dimpotrivă, pentru alungat

²³ A.F.M.B., Anexă-chestionar, sat Uda, Tătăruși, jud. Iași, culege Silvia Ciubotaru.

deochiul și *potca* imaginează o scenă *sui-generis*, în care Dumnezeu îl pune pe Sfântul Petru să-l tămăduiască pe suferind: „În dealul Garaleului / Șădi Dumnezeu și Sfântul Petre / Uni s-adună potca, diochiul / Și toată rălile pământului. / – Petre, Petre du-ti la Ion / Și-i iei potca și săgeții / Și toată rălile pământului”²⁴.

Convinsă de eficiența gesturilor magice și a descântecelelor pe care le rostea, Varvara Ungureanu nu-și aroga însă virtuți supraumane. Ancorată la modul maxim în realitatea vieții de zi cu zi nu separa prea mult sfera etnoiatrică de alte preocupări mai prozaice. Dar, în anumite cazuri, când se cerea intervenția ei, se izola departe de ceilalți, învăluind în mister utilizarea unor obiecte magice foarte temute, ca *figurinele de ceară*, *gura de lup* sau *mătrăguna sorocită*. Nu accepta să săvârșească acte de magie neagră, temându-se că vrăjile făcute pe nedrept sau nu se îndeplinesc, sau se întorc împotriva acelei persoane care le face.

Dacă maladiile umane puteau fi tratate în primul rând de femei, animalele bolnave erau vindecate mai ales de bărbați. Crescători de vite mari, baci sau ciobani la stână, slujitori pe la grajdurile boierești, potcovari și chiar agenți veterinari la crescătoriile particulare sau de stat, aceștia erau mult mai familiarizați cu lumea necuvântătoarelor. Această departajare nu este însă rigidă, multe femei știind să intervină în cazul unor probleme privind sănătatea orățăniilor din gospodărie. De asemenea, descântătoarele cunosc cele mai complete formule magice pentru *mana vacii*. Bărbații care au fost copii unici la părinți sau n-au avut nici o soră, au trebuit să deprindă anumite leacuri și descânțece de la mamele sau bunicile lor, mai cu seamă dacă acestea erau vindecătoare pricepute. Dumitru Gh. Pricop din Zănești-Neamț mărturisea că a deprins descânțecele de la bunica sa, cunoscută în sat ca baba Irina. „Mă ducem adesea pi la dânsa și-o auzăm discântând. Și ie o ținut sî-nvăț și eu cî spuné ie – vini vremea-n multi cazuri, chici la nacaz la nu știu ci și-i bini sî știi. Ci sî ti mai duci pi la altcineva”²⁵.

Cei mai buni dintre lecuitorii de animale sunt numiți în Moldova *nălbări*. Termenul, care vine din limba turcă, se pare că s-a folclorizat mai ales în această parte a țării. La origine, cuvântul turcesc *nalbant* desemna pe veterinarul curții domnești, care se ocupa atât de grajdurile de cai cât și de potcovărie. În actele *Uricariului*²⁶ se pomenește despre

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ A.F.M.B., Mg. 65, II, 13, culege Lucia Berdan.

²⁶ Theodor Codrescu, *Uricariu sau colecțiune de diferite acte* care pot servi la Istoria românilor, vol. XIX, Iași, Tipografia Buciumului Român, 1891, p. 390.

plata pe care o primea, la 1776, *nalban-bașa* sau *nalbant-bașa*, mai marele grajdurilor domnești, și anume 120 de lei pe an. Termenul, atât sub forma sa originală cât și în variantele *nălban* și *nălbar* îl întâlnim numai în operele unor scriitori moldoveni, ca Gh. Asachi, Calistrat Hogaș sau Mihail Sadoveanu²⁷. Pătrunderea acestei denumiri în mediile rurale s-a produs destul de târziu, de vreme ce n-o aflăm nici la cronicari și nici la Dimitrie Cantemir²⁸.

S-ar putea ca folosirea acestui cuvânt în romanul *Frații Jderi* de Sadoveanu, a cărui acțiune se petrece pe vremea lui Ștefan cel Mare, să constituie un anacronism. Dar acest fapt nu împiedică surprinderea exactă a profilului personajului. În primul rând, *nălbaru* nu se confunda cu *vraciul*. Povestind despre intențiile bădiței Simion, Ionuț Jder, eroul principal al cărții, afirmă: „Zice că vrea să facă din mine *vraci* și *nălbar*. Căci măria sa are nevoie de cai buni pentru oaste, și, dacă n-oi fi eu *vraci* bun și *nălbar*, apoi rămân oștile măriei sale fără cai: leapădă iepele și pier mânzii²⁹”.

Prestigiul *nălbaru* era deosebit de mare într-o perioadă în care caii constituiau o avere neprețuită pentru tracțiune și război. Soarta domnitorului într-o bătălie depindea, de multe ori, de sănătatea calului său. În același roman sadovenian, cel mai bun lecuitor din ținut este chemat să consulte caii domnești: „Am auzit eu cu urechile mele spunându-se că *nălbar* ca Simion Jder, comisul, nu se află în toată Țara Moldovei³⁰”. Comisul aduce cu el toate sculele, în primul rând stricnelele pentru luat sânge. De asemenea, vrea să aibă la îndemână *spânț*, cea mai nimerită buruiănă pentru vindecat *răpciuga* și alte boli de-ale cailor.

Calistrat Hogaș amintește de un lecuitor de animale mai aproape de zilele noastre, întâlnit de prozator prin Munții Neamțului. „Acesta e Gârneață, *nălban* vestit pe vremea aceea până departe³¹”.

Nălbaru din satele moldovenești de astăzi, fie el din județul Iași, Neamț ori Vaslui, se pricepe să vindece tot felul de animale. Are

²⁷ *Dicționarul Limbii Române (D.L.R.)*, Serie nouă, tomul VII, partea 1, litera N, București, Editura Academiei R.S.R., 1971, p. 11 (art. *nalbând*) și p. 86 (art. *nălbar*).

²⁸ Alte denumiri vechi, cu înțeles asemănător, cum ar fi *gerah* (turc.) „chirurg” *buiuc* – *imbrihor* sau *imbrivor* (turc.) „intendent al grajdurilor sultanului” ori *țirulic* (pol.) cu varianta *firig*, „medic primitiv, vraci”, nu s-au păstrat până astăzi.

²⁹ Mihail Sadoveanu, *Frații Jderi*. Roman istoric, vol. I, Ediția a IV-a, București, Editura Tineretului, 1960, p. 38.

³⁰ *Ibidem*, vol. III, p. 30.

³¹ Calistrat Hogaș, *Cuconu Ioniță Hrisanti*, București, Cartea Românească, [1938], p. 30.

experiență și este chemat ori de câte ori e nevoie de o operație mai dificilă: de scos *curducul*, de slobozit sângele rău, la spart oaia sau vita umflată în *deșert*, la nașteri, la *trânjit* sau la *zâmbrit* caii ș.a. Are mână bună la alinat durerile, știe să *hultuiască* oile sau vitele împotriva vărsatului și cunoaște toate plantele medicinale.

Denumirea de *nălbar* s-a păstrat în lumea rurală moldovenească datorită unei etimologii populare legate de *nalbă* (cu cele trei variante ale sale: *Althaea officinalis*, *Althaea rosea* și *Malva Silvestris*), buruiană de leac folosită des în etnoiatria românească. Era de așteptat deci, ca bunul cunoscător al plantelor folositoare la diferite boli de animale să poarte numele de nălbar. „Un astfel de lecuitor a fost, la Gherăești – Neamț, Petrea Ienășcuț, căruia i se spunea *Nalbariu*, pentru că intervențiile sale se bazau, aproape în exclusivitate, pe efectul plantelor medicinale”³².

Experiența de zi cu zi în privința creșterii animalelor din gospodărie ori adunate în ceairuri și stâni a determinat apariția mai multor oameni care știau să acționeze eficient ori de câte ori era nevoie. Ceea ce aducea nălbarul în plus în aceste conjuncturi terapeutice erau leacurile rare, păstrate de memoria cea mai conservatoare a comunității satești. Astfel, el știa că pentru tusea oilor trebuia să se ia „un dihor jupuit de piele și, arzându-se carnea cu oase cu tot, să se amestece cu sare, și să se dea oilor primăvara, că din aceea vor cunoaște odihna și leacul”³³. Sau, pentru ciuma cailor, va ști să întrebuințeze carne de urs mărunțită și amestecată în tainul de ovăz³⁴. Nălbarul posedă, de asemenea, o intuiție a diagnosticului corect, un al șaptelea simț al alegerii tratamentului în funcție de caracteristicile animalului bolnav (nu este vorba numai de specificul rasei sau speciei respective, ci și de anumite trăsături individuale ale exemplarului avut în vedere).

Atunci când este cazul, nălbarul descântă *de dalac*, *de mușcătură de șarpe* ori *de răsfulg*, așază un ban de argint la *osâșoare* sau la *mușcătura de câine* și strânge cu îmblăciul gâtul animalului bolnav de *brâncă* ori de *șopârlaiță*, ca să dea boala înapoi.

Nălbarul provine adesea dintr-o familie în care meseria s-a practicat mai multe generații, din tată în fiu. Uneori, în aceeași casă în

³² Ion H. Ciubotaru, Anton Despinescu ș.a., *Gherăești un sat din ținutul Romanului*, Iași, Editura Presa Bună, 2003, p. 305-306.

³³ Dumitru P. Lupașcu, *Medicina babelor*. Adunare de descânțete, rețete de doftorii și vrăjitorii băbești. Cu un raport de prof. I. Bianu, *Analele Române*, Seria II – Tom XII, București, Göbl, 1890, p. 87.

³⁴ Dumitru P. Lupașcu, *op. cit.*, p. 111.

care bărbații sunt buni lecuitori de animale, femeile știu să aline suferințele omenești și să descânte. Nu întâmplător, una dintre informatoarele ieșence chestionate de Dimitrie P. Lupașcu în *Medicina babelor*³⁵ se numea Ioana Raiu Nălbari, ceea ce ne indică în mod sigur o anume profesionalizare în etnoiatrie a familiei din care făcea parte femeia. Și în prezent întâlnim în antroponimia din Moldova, numele de familie Nalbaru și Nalbariu.

Spre deosebire de multe vrăjitoare, nălbaru nu practică *magia neagră* și nu *aruncă* boala pe alte animale din vecinătate. Totuși, este bănuț că știe cum să ia, cu ajutorul unor acte magice, din fructul vacilor din vecini sau cum „să mulgă” lapte din dricul căruței.

Descântătoarele cel mai adesea, iar în unele cazuri și nălbarii au nevoie de asistența unor persoane care posedă, prin naștere sau prin poziția lor în familie ori în comunitatea rurală, caracteristici *numinoase*, adică o anumită energie binefăcătoare intrinsecă. Aceste ființe care au capacitatea de a media forțe impersonale, oculte dar eficiente, se constituie în *agenți magici auxiliari*.

Astfel de ființe sunt *gemenii*. Aceștia au cunoscut, de-a lungul timpului, o prețuire deosebită în spațiul carpato-dunărean. Mulțimea documentelor arheologice atestă prezența cultelor *cabirilor*, *cavalerilor danubieni*, *dioscurilor* și *dolichenilor*. Încărcați cu virtuți excepționale, era firesc ca gemenii să se înscrie în rândul celor mai buni taumaturgi. Perechea gemelară conlucrează spre binele celor vătămați de boală.

Sfinții anarghiri Cosma și Damian, de exemplu, au pătruns în descântecele românești, sporind puterea lecuitoare a acestora. Ei au fost percepuți în popor precum în *Viețile Sfinților*: „ca doi luminători, strălucind pre pământ cu faptele cele bune, pentru care au și luat de la Dumnezeu *dar de tămăduiri*, dând sănătate sufletelor și trupurilor, doftorind tot felul de boli, tămăduind toate neputințele în norod și izgonind duhurile cele viclene”³⁶.

Incipiturile textelor de magie terapeutică au asimilat în unele cazuri numele vracilor Domnului, dându-le cele mai neașteptate ipostaze, semn al unor metamorfoze îndelungate: *Cosman d'amin*, *Cosmă Dămin*, *Cuzman de Amin*. Numele *dioscurilor creștini*, printr-o procedare sintetică specifică vorbirii populare, devine de multe ori

³⁵ *Ibidem*, p. 126.

³⁶ *Viețile sfinților carii sunt prăznuiți de Sfânta noastră Biserică creștină ortodoxă de răsărit*, vol. al III-lea, Luna noiembrie, București, 1903, p. 1-3.

Cosmandin (transferat și asupra praznicului dedicat lor în calendarul ortodox). Apelativul grecesc de *agioi iamasikoi* = „Sfinți doctori” este comprimat, într-un descântec apărut în revista „Buciumul român”, la forma de *ai iamata*³⁷.

Anarghirii devin, în descânțece, personaje mitologice, cărora, în mod evident, li se ignoră originea. Ei au puteri cu totul ieșite din comun, pot alunga duhurile rele și purifica universul: „Amin, Amin / Cosmă Damin, / Unde purcezi, / Codrii ciuntezi, / Toate fântânile, / Toate izvoarele / De mълuri / Și de gloduri / Să le cureți! (Horodnicul de Jos – Suceava). Mai frecvent sunt invocați în descânțecul *de lingoare, de răul copiilor și de speriat* – maladii apreciate ca fiind deosebit de grave.

La cunoștințele acumulate prin învățătură și practică medicală, sfinții Cosma și Damian adăugau evlavia, puritatea lor, sfințenia și milostenia creștină. Pornind de la statutul lor de *gemeni*, posedau niște puteri tainice, potențate de dualismul și complicitatea frățască. Simpla lor prezență la căpătâiul bolnavului îi asigura acestuia șanse de vindecare. Sfinții perechi apar, de cele mai multe ori, și în *răvașele* etnoiatrice. De exemplu, un răvaș *de brâncă*, inclus de I. A. Candrea în monografia *Folklorul medical român comparat*, integrează în invocările sale, scrise în spirală, de la stânga la dreapta, numele doctorilor creștini perechi: Chiril și Ioan, Cosma și Damian, Pantelimon și Ermolaie, Samson și Diomid³⁸.

Virtuțile ezoterice ale gemenilor anarghiri îi ajută să stăpânească lumea ca niște magicieni și să poată capta sprijinul unor entități superioare.

În satele moldovenești, gemenii sunt considerați, ca și în basme, *năzdrăvani*. Ei pot ajuta la vindecarea mai multor boli, au puterea de a fermeca, descânta și lecu³⁹. Pe timpul epidemiilor de ciumă, localitatea putea fi ferită din calea molimei dacă se trăgea în jurul granițelor ei o brazdă cu un plug lucrat de doi fierari, *frați gemeni*, din lemnul a doi copaci *îngemănați*, plugul fiind tras de boi *gemeni*, mănăți de doi flăcăi *gemeni*. Această arătură magică putea fi eficientă și în cazul altor epidemii. În toate

³⁷ Vasile Bogrea, *Sfinții medici în graiul și folclorul românesc și Post-scriptum la „Sfinții medici”* în vol. *Pagini istorico-filologice*. Ediție îngrijită, studiu introductiv și indice de Mircea Borcilă și Ion Mărie, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1971, p. 124, 135-138.

³⁸ I.-Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat*. Privire generală. Medicina magică, București, Casa Școalelor, 1944, p. 418.

³⁹ S. Fl. Marian, *Nașterea la români*. Studiu etnografic. Edițiunea Academiei Române, București, Carol Göbl, 1892, p. 59.

situațiile era esențial să se păstreze condiția ca feciorii care apăsau pe coarnele plugului „să fie de-a gemenea” (Frasin – Suceava).

Credința în capacitatea lecuitoare a gemenilor este generală la români. Atanasie M. Marienescu culegea, la 1870, un *descântec de mușcătura șarpelui* de la Elena Andrei din Oravița, în care apare un fragment insolit: „Cu piciorul de doi copii / De gemeni, te pripii, / Și în aer te gonii”. Aceste versuri au fost introduse de informatoare pentru a-și legitima harul taumaturgic. Folcloristul bănățean specifică într-o notă: „Descântătoarea zice că acele muieri care s-au născut ca gemeni au putere foarte mare de a fermeca, descânta și vindeca”⁴⁰.

După ce se așeza pe pragul casei, piciorul scrântit era călcat de trei ori de o femeie care a născut copii gemeni⁴¹. Formula magică însoțitoare îl pune pe pacient în fața unei alegeri: „– Ci vrei / Picior sclintit / Sau doi copii de gemene?”. Acesta răspundea cum era de așteptat: „– Picior sănătos!” (Vama – Suceava) sau „– Sanatati vreu!” (Ciohorăni – Iași). Mai rar, cea care trăgea oasele provenea ea însăși din frați gemeni.

În satele moldovenești mamele de gemeni sunt chemate întotdeauna când cineva „a călcat rău” (Sirețel – Iași), și-a scrântit piciorul sau i s-a deplasat vreun os. Pe lângă gestul magic pe care îl îndeplinesc – călcatul locului afectat de trei ori și rostirea descântecului succint specific – mamele de copii gemeni posedă cu adevărat dexteritatea de a pune oasele pe făgașul lor normal. Această abilitate o datorează praxisului îndelungat. Ca și în atâtea alte situații din medicina empirică, latura magică secondează realizările tămăduitoare datorate îndemânării practicantelor.

Harul mamelor care au născut gemeni în vindecarea afecțiunilor sistemului osos este prețuit în multe alte ținuturi europene. Dăinuie astfel până astăzi obiceiuri ale antichității. Marcellus Empiricus era convins că „durerile de șale trec dacă-l calcă o femeie care a născut doi gemeni”⁴².

Gemenii, care au înfricoșat comunitățile primitive ca o oglindă cu două fețe, una de lumină și alta de întuneric, au adus și speranța în tămăduire. Șerpii gemeni împlețiți pe caduceul lui Hermes puneau la un loc unul miere, altul fiere, unul otravă, celălalt antidotul necesar, preparând

⁴⁰ Atanasie Marian Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*. Ediție îngrijită de Eugen Blăjan. Prefață de Ovidiu Bîrlea, București, Editura Minerva, 1971, p. 738. Textul a apărut prima oară în revista „Familia”, IV, nr. 47, Pesta 22 nov. – 4 dec. 1870, p. 553-555.

⁴¹ Vezi și I. A. Candrea, *op. cit.*, p. 352.

⁴² *Ibidem*, p. 354.

împreună mixturi lecuitoare. Pentru că „sănătatea este echilibru, armonizarea tendințelor contrarii (simetria volutelor șerpilor), punerea în ordine a afectivității, exigența spiritualității ce prezidează nu numai sănătatea sufletului (dar) ce determină totodată sănătatea trupească”⁴³.

La fel de importantă, pentru universul etnomedical este și prezența *mezinului*. Acesta se numără printre ființele dotate cu anumite puteri vindecătoare, chiar magice, deși nu aparține tagmei descântătoarelor, vracilor sau vrăjitorilor. Învăluit într-o anume *numinozitate*, el este un focar al activării sacrului, înlesnind medierea privilegiată între omenesc și supranatural. Se crede că anumite gesturi vindecătoare este mai bine să fie făcute de copilul „cel din urmă născut într-o familie” (Eșanca – Botoșani) ori dintr-un neam. În mai multe sate din Moldova, când cineva suferea de *ulcior*, era chemat un mezin care împunea în bubă „c-on hir de orz” sau „di nouî ori cu nouî hiri” (Odaia – Bursucani – Vaslui). Alteori era pus să prindă *ulciorul* în cruce, cu trei degete, spunând în același timp, de 9 ori: „Amu ti vād, / Amu sî pcei / Sî ti întorci, / Sî nu coci! / Așa cum n-au degetele mele copturi, / Așa să nu coci nici tu!” (Liteni – Moara – Suceava).

Cel care avea pe limbă o *pușchea* punea un mezin să-l întrebe: „– Ce ai pe limbă? Bolnavul răspunde: – O pușchea! Mezinul, scuipând în sec: – Ptiu, amu sî cheie!”⁴⁴.

Tot copilul cel mai mic din casă era chemat să lecuiască umflătura numită *broască*, „mușcând-o de trei ori” (Românești Botoșani). Pentru a desăvârși tămăduirea, era pus și să descânte, considerându-se că „numai așa poate fi de leac” (Răchiteni – Iași). În final, descântecul includea o formulă explicativă: „Cum n-o mai făcut mama mè / Nici un copchil, / Și n-o mai tras nici o durere, / Așa să rămâie Costache curat / Și luminat” (Dumbrăveni – Suceava).

Un obicei atestat în anul 1885, la Dolhasca – Suceava, dădea drept remediu potrivit, pentru un bolnav de friguri, ca un mezin să pună pe el mâna cu care a omorât țâncul pământului⁴⁵. În Moldova (Bacău, Covurlui, Tutova, Vaslui) se credea că bolnavul de epilepsie se vindecă

⁴³ Paul Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. Préface de G. Becheland, Paris, 1966, p. 233.

⁴⁴ „Șezătoarea”, II, 1893, p. 130. Vezi și Artur Gorovei, *Literatură populară*, II, Ediție îngrijită, introducere, note, comentarii, bibliografie și glosar de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1985, p. 80.

⁴⁵ Ion Mușlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, p. 500.

numai dacă-l mușcă de deget un mezin sau o mezină (cel din urmă născut dintre frați și surori) în momentul când începe criza (sau accesul)⁴⁶.

Prâslea este chemat să asiste descântătoarele la mai multe acte magice, la culesul plantelor medicinale și la procurarea instrumentelor necesare (mături părăsite, pietre fulgerate, fiare de nouă feluri etc.) pentru desăvârșirea practicilor curative. Încheind un ciclu biologic, *mezinul* poate opri un proces degenerativ prin simpla sa prezență. Puterile lui taumaturgice, inclusiv cele magice, cu care este investit de mentalitatea populară, sunt date de calitatea pe care o are, aceea de *fînță a răscrucii*. Odată terminată o etapă a vieții, poate începe una nouă sub auspicii mai bune, iar *mezinul* are forța să înfăptuiască acest lucru.

Protagoniste ale vrăjilor de dragoste, pe care le săvârșesc adesea fără asistența descântătoarelor, fecioarele sunt chemate uneori să asiste la vindecarea *năjitului*. Ele posedă *in nuce* energia ocultă a purității și sfințeniei, a nonmanifestatului și inaccesibilului. Fecioarele pot asigura o relație cu forțele supranaturale, reîmprospătând unele valențe taumaturgice legate de *sacru*, acel „dat ireductibil, care este experimentat și trăit prin intermediul psihologicului”⁴⁷ care însă rămâne un mister pentru reprezentările limbajului uman. Ascetismul implicit fecioriei conferă acestei perioade din viață o disponibilitate permanentă spre sferele transcendente.

În ceea ce privește *năjitul*, ca boală umană, el afectează o zonă *gingașă*, cea a urechii, cumulând la un loc mai multe afecțiuni de domeniul otorinolaringologiei: guturai, otită medie, nevralgia trigemenului, gingivită și uneori chiar dureri de măsele. În unele descânțete boala este amenințată, în mod frecvent, că va fi prinsă și lovită de o fecioară: „Fugi, năjiți precăjiți / Că te-agiungi-o fată mare, / Cu chicioarele spălate, / Cu țîțili bourele / Cum te-agiungi, / Cum te-mpungi” (Mogoșești – Siret, Iași). Sau: „Că vine fată fecioară, / Cum te-ajunge, / Cum te pricăjește” (Gîrceni – Vaslui); „Cî te-agiungi / Fată mare, / Cum te-ajunge, / Cum te taie” (Bălușești – Icușești, Neamț); „Cî te-ajungi-n cali / O fatî ficioară, / Cum te-ajungi, / Cum te omoară” (Odaia – Bursucani, Vaslui); „Cum te-ajunge, / Cum te frige” (Călimăneasa – Vrancea). Alte variante ale acestui tip de text magic cuprind motivul *călcâiului* sau al *piciorului* de fată mare, la fel de eficient

⁴⁶ „Ion Creangă”, IV, 1912, p. 215.

⁴⁷ Rudolf Otto, *Sacru. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*. Traducere de Ioan Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 20-41.

în nimicirea năjitului. Destul de des apar în descântecele de năjit, ca fiind de leac, *poalele de fată mare* sau de *fată fecioară*. Sporadic, fecioara este prezentată tămăduind năjitul și-n alte moduri decât prin lovirea cu piciorul sau călcâiul: „Că te-ajung / Cu fum / De baligă alinată / Și cu mâna / De fată curată” (Bordestii de Sus – Vrancea) sau: „Că te-afumă fată mare / Cu baligă de la Sf. Marina” (Oituz – Bacău).

Intervenția fecioarei în structura descântecelor de vindecă năjitul este de dată mai recentă decât cea a unor animale emblematice pentru folclorul din spațiul carpato-dunărean ca lupul, ursul sau bourul. Un argument în acest sens îl constituie faptul că marea majoritate a textelor de năjit au personaje taumaturgice din sfera animalieră.

Când practica terapeutică a solicitat în mod constant prezența unei fecioare, aliații arhaici au început să fie înlocuiți și în descântec. Într-o fază intermediară, motivul *călcâiului de fată mare* este asociat vechiului protagonist al acțiunii magice: „– Fugi, năjite pricăjite, / că te ajunge *ursul mare* / Și-un călcăi de fată mare” (Mirosllovești – Iași); „Năjit pîclișt, / Ieși și fugi, / Că vine *lupu* din pădure, / Cu un călcăi de fată mare...” (Berezlogi – Iași) ori „– Fugi, năjită precăjită, / Că te-ajunge *Sfântu Soare* / Cu călcăi de fată mare” (Blăgești – Bacău).

Ritualul care preceda rostirea acestui fel de descântece, le explică întrutotul simbolistica. O fată fecioară apasă ușor cu piciorul urechea bolnavului, care se află așezat cu capul pe pragul ușii, apoi, după ce s-a descântat locul dureros – de cele mai multe ori de către bătrâna vindecătoare – face cruce cu călcâiul drept pe pământ, în fața intrării în casă (Albele – Bârsănești, Bacău). Uneori însăși fata descântă în momentul în care apasă cu călcâiul pe urechea afectată: „– Fugi, năjite pricăjite, / Că te ajung călcăiele mele...” (Pâhnești – Arsura, Vaslui). În alte localități, fecioara dă de trei ori cu călcâiul îndărăt, ca pentru a alunga boala (Sodoneni – Pașcani).

Când este vorba de o vită ce suferă de *năjit*, adică de o ipostază mai puțin gravă a *răsfulgului*, o fată mare lovește cu călcâiul pulpa inflamată (Dracșani – Sulița, Botoșani). Dacă fecioara, dintr-un motiv sau altul, nu poate veni la căpătâiul bolnavului, îi dă descântătoarei o poală de cămașă (principiul *pars pro toto*) care este de ajutor în vindecarea *năjitului* (Dolhești Mari – Suceava). În alte cazuri se descântă cu un pantof de fată mare (Huruiești – Bacău). Neîntinarea, neprihănirea, imacularea, puritatea sunt tot atâtea virtuți care ajută la curățirea locului infestat de boală.

Pentru adunarea unor buruieni de leac sau pentru pus balega de vacă, strânsă la Ziua Crucii, într-un gard sau pe „nuielile de la coșer” (Șipote – Iași) erau chemați copiii. Se credea că simpla lor prezență ajută la grăbirea vindecării unei boli sau la reușita descântatului. Potențialitatea lor magică este dată de candoarea și nevinovăția acestei vârste. Folosiți de multe ori în riturile magice ale altor neamuri, ca auxiliare speciale, copiilor li s-au atribuit și capacități divinatorii. „Știm că statutul lor social este unul aparte, incert și tulburător, din pricina vârstei și a faptului că nu au trecut definitiv de ceremonia inițierii. Și în cazul lor virtuțile magice le sunt conferite tot de calitățile clasei căreia îi aparțin”⁴⁸.

Ei învață, adesea, în momentul desfășurării ritualului etnoiatic, aproape fără să-și dea seama, textele descântecelor. În această împrejurare, vindecătoarele nu se tem că-și vor pierde harul, cum s-ar întâmpla dacă persoana care le asistă ar fi mai în vârstă decât ele. Numinozitatea copiilor este sporită dacă le trăiesc ambii părinți și dacă măcar timp de zece ani n-a murit nimeni în familia lor.

Și nașii de botez sunt chemați să asiste descântătoarele. Mai ales atunci când se îmbolnăvesc finii lor. La *năjit* se crede că este bine să scuipe nașul în urechea care supurează pentru a grăbi vindecarea (Pojorâta – Suceava). Când finul ori fina aveau atac de epilepsie, nașa trebuia să-i înțepe în degetul cel mic atenuându-le astfel suferința (Glodu – Panaci, Suceava).

O categorie specială de actanți-martori ai riturilor terapeutice o constituie cei bănuți a fi vinovați de apariția stării malade. Dintre aceștia, cei chemați mai frecvent erau oamenii cu *ochi răi*, deochitorii care fac rău și fără să vrea, aruncându-și doar privirea. „Aceeși credință se regăsește exprimată la toate limbile, încă din cea mai veche Antichitate, prin ebraicul *qinah*, grecescul *baskania*, latinul *fascinum*, sicilianul *jettatura*. În berberă *tīt* – „ochiul” – atunci când este întrebuințat singur, ca și în arabă *'ain* conține ideea de *ochi răi*”⁴⁹.

Fără a fi invitate să participe propriu-zis la acte terapeutice, o seamă de persoane învăluite de o aură numinoasă, furnizează obiecte cu puteri magice descântătoarelor. Se foloseau astfel pentru rituri lecuitoare bucăți din colacul miresei, flori din cununa ei, fire de beteală, hurmuz de la capra de Anul Nou, fuiorul tors prima dată de o copilă sau împletitura ei „de-nvățătură” ș.a. Animalele *rășfulgite* se mulgeau

⁴⁸ Marcel Mauss, Henri Hubert, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁹ Jean Servier, *op. cit.*, p. 61.

„printr-un inel de cununie” (Huțani – Vlădeni, Botoșani). Acest inel de aur era și mai bun de leac dacă aparținea unei mirese *cinstite* sau unui tânăr care s-a însurat de fecior (Straja – Suceava).

Când se afuma copilul bolnav de *sperietură* pe lângă plantele folosite, *avrămească*, *cojocul lupului*, *cristinească*, *sulfină albă*, se mai pune pe foc „o zdreanți di rufi di la mamî, tatî, frați” (Grivița – Vaslui), transferându-se astfel atașamentul, dragostea și intențiile ocrotitoare ale celor din familie.

Cu totul insolită – supraviețuind din adâncul timpurilor – este chemarea în ajutorul bolnavului a unei persoane decedate. Astfel, cel care suferea de amețeli era pus să strige pe nume, la gura sobei, o rudă trecută în lumea dreptilor (Băcești – Vaslui).

Résumé

Notre étude présente la partie d'une recherche sur les rites de la magie thérapeutique de Moldavie.

Les protagonistes de l'ethnomédecine humaine sont les vieilles femmes expertes du village. Celles-ci doivent activer les ressorts intimes, ésotériques, pour restaurer l'état initial de santé.

Les hommes appelés « nălbari » savaient comment guérir les animaux à l'aide d'une grande diversité de plantes et d'anciennes pratiques thérapeutiques.

RITUALUL NUPTIAL LA TÂRLIȘUA

Marius Dan DRĂGOI

La Târlîșua a văzut lumina zilei marele nostru romancier Liviu Rebreanu la 27 noiembrie 1885. Aici doar a prins „a gângăvi primele silabe, dar numai atât”, după cum mărturisea însuși scriitorul¹, deoarece la scurt timp familia Rebreanu s-a mutat la Maieru. În această așezare și în celelalte sate din vecinătate a putut să vadă Liviu bogăția și splendoarea datinilor și cutumelor zonei grănicerești născudene, elemente pe care le va dezvolta magistral în capodopera sa, romanul *Ion*.

Din nefericire, Rebreanu a închis ochii fără să mai ajungă vreodată în satul său natal. „Dorința de a-l cunoaște e însă prea mare ca să nu mă hotărască într-o bună zi să mă duc drept acolo”², declara în 1928. Dacă ar fi ajuns la Târlîșua, cu siguranță că romancierul ar fi fost captivat de frumusețea locului și bogăția obiceiurilor păstrate de acești vrednici locuitori de la poalele Țibleșului. Ar fi avut ce să preia și de aici în paginile scrierilor sale.

Acum, însă, și la Târlîșua, ca în mai toate satele românești, tradiția s-a subțiat tot mai mult. Datinile și străvechile predanii nu mai sunt decât umbra celor care au existat odinioară. Bătrânii încearcă din răsuferință să le păstreze, dându-le cuvenitul respect, însă tinerii îmbătați de „nou” le tratează cu dispreț și indiferență.

Nici nunta nu mai este astăzi cum a fost oarecând. Mirii nu mai îmbracă portul tradițional, iar ritualul este extrem de redus și îmbibat de cele mai dezgustătoare kitsch-uri. Schimbarea a intervenit brusc și foarte rapid începând cu anii 1993, 1994. Dacă îi întrebi pe săteni care este pricina, ridică buimăciți din umeri și fiecare își dă cu părerea: „Amu nu-i ca mai demult, nu se mai știe ce-i fain!”; „Îs vremurile alea de apoi”; „Televizoru i-o înnebunit pe oameni și amu fac tăte prostiile care le vād la televizor”; „Vreau să facă ca la oraș ca să se modernizeze”; „Nu mai dau nimic pe astea că zic că-s de pe timpurile lui Pazvan” etc.

Singurele sate de la poalele Țibleșului în care mirii mai îmbracă costumul popular sunt Perișor (Curtuius) și Alunișu (Găureni), iar la

¹ Liviu Rebreanu, *Jurnal* II, București, 1984, p. 255.

² Idem, *Jurnal* I, 1984, p. 398.

Spermezeu³, Hălmăsău și Agrieș, din când în când, se mai organizează câte o nuntă tradițională, cu steag, însă ceremonialul este foarte redus comparativ cu ceea ce a existat în trecut.

În aceste câteva pagini vom încerca să redăm ritualul nunții de la Târlișua așa cum ne-a parvenit din relatările inimoșilor performeri⁴ cu firescul, încântarea și entuziasmul la care se făceau părtași ori de câte ori aveau privilegiul și bucuria să participe la acest mare eveniment din viața satului românesc.

Până pe la mijlocul secolului al XX-lea, în satele din zona Țibleșului nunțile se făceau pe durata Cășlegilor, după ce în perioada dinainte tinerii aveau posibilitatea să se cunoască mai bine în șezători sau la hora satului. Când se hotărau pentru căsătorie se organiza pețitul, iar viitorul mire, însoțit de tatăl său, sau de vreo rudenie, mergea la părinții fetei să o ceară în căsătorie. Dacă se ajungea la înțelegere se fixa data nunții și zestrea pe care urma să o primească mireasa. La căsătoria copiilor de gazde, fruntași ai satului, se obișnuia a se încheia un contract scris numit „țidulă”, în care se nota exact pământul și animalele pe care urma să le primească atât mirele, cât și mireasa. Părinții mirilor semnavă acest document în prezența preotului și a birăului.

Înainte de nuntă, miretei (viitorii miri) aveau obligația să meargă la preot să-i facă cunoscută unirea lor și data în care s-a hotărât să fie nunta. Preotul făcea apoi la biserică în trei duminici, după Liturghie, „strigările” prin care aducea la cunoștința sătenilor perechile care urmau să se căsătorească, aceasta și pentru ca obștea să intervină dacă eventual exista vreun impediment în vederea oficierei cununiei.

Cu o săptămână înaintea nunții începeau pregătirile propriu-zise. Părinții mirelui și ai miresei mergeau la rudenii și la prieteni ca să-i invite la nuntă. De menționat că spre deosebire de satele învecinate unde druștele și stegarii făceau invitațiile, folosind o orație special alcătuită pentru acest moment, la Târlișua nu s-a păstrat acest obicei. Adăugăm, totuși, în anexe, orația „Chematul la nuntă” care provine de la Elisabeta Rus (70 ani), venită noră în Târlișua, din satul apropiat Borleasa, unde druștele spuneau aceste

³ A se vedea: Marius Dan Drăgoi, *Ritualul nunții în satul Spermezeu*, în „Studii și cercetări etnoculturale”, VIII (2003), Bistrița, p. 145-193.

⁴ Informatori: Cocean Aurora, 82 ani; Bolbos Pompei, 81 ani; Bolbos Sinefta, 77 ani; Bolbos Raveca, 73 ani; Vălean Marcian, 72 ani; Rus Sinefta, 72 ani; Curtușan Ana, 71 ani; Rus Simeon, 71 ani; Rus Elisabeta, 70 ani; Rus Ioana, 64 ani; Cocean Virginia, 64 ani; Găurean Victoria, 61 ani; Cocean Ana, 61 ani; Man Eugenia, 58 ani; Sigartău Viorica, 53 ani; Bolbos Ioan, 49 ani; Bolbos Floarea, 30 ani; Man Raveca, 27 ani.

frumoase versuri. La Târlîșua numărul druștelor și stegarilor era mult mai numeros decât în celelalte sate din zonă. Mireasa își alegea de la 6 până la 12 druște, iar mirele tot atâtia stegari. Datorită numărului mare, și colacii pe care îi purtau chemătorii în ziua nunții erau mult mai mici. „Am văzut că la Spermezeu, la Borleasa și în alte sate de pe vale, colacii erau mari, cât jumătate masa. Erau numa două sau patru druște și p'atâția stegari. Aici la noi dacă erau mai multe druște și stegari, colacii erau mai mici, de două-trei palme de lați, pe care druștele și stegarii îi purtau la brâu. Nici druștele nu purtau cununi ca la Spermezeu. Erau numa așa mândru îmbrăcate cu năframă pe cap, cu zadii, poale, la grumaz cu multe mărgele și taleri. Ele făceau cununa de barbânoc la mireasă și cununa de pe steag la mire” (Raveca Bolbos, 73 ani).

Tot în săptămâna dinaintea nunții, miretei mergeau de obicei în șezătoarea în care s-au cunoscut, unde-și luau rămas bun de la fetele și feciorii de vârsta lor, cu care au petrecut serile lungi de cântec, joc și voie bună.

La casa mirelui se găteau mâncărurile pentru ospăț și se coceau turtele pentru pomul de nuntă. La mireasă și la nănași se pregăteau și acolo bucatele pentru masa pe care trebuiau să o ofere oaspeților și celor din alaiul nunții. Turtele pentru pom se făceau din făina dăruită atât de mire, cât și de mireasă („ca să aivă amândoi aceeași parte în cealaltă lume”), câte 12 rânduri, în câte patru perechi de același fel, și aveau diferite modele: soare, lună, stele, păsări, pești, cai. Cu acestea se împodobeau un pom tăiat din grădină care se așeza la ospăț, pe masa mirilor, împlântat într-un prinos de grâu, iar la bază se rezema o mică scăăriță confecționată din aluatul de pâine, ce simboliza scara Raiului.

Pomul era oferit de către miri nașilor, iar turtele de pe el erau împărțite în noaptea ospățului la toți nuntașii, după ce era „închinat” de către unul dintre stegari, printr-o orație specifică momentului (a se vedea textul în anexe). După orație, „închinătorul” îl scurta, iar o parte dintre turtele căzute îi reveneau tânărului care a spus „descântecul”. În pom se mai așeza o năframă pentru nănașă, iar sub el, tot pentru nănași, o farfurie și o furculiță.

În ajunul nunții, stegarii și feciorii satului mergeau la casa mirelui unde confecționau steagul dintr-o năframă roșie atașată pe „cujeica” sau „crucea” steagului. Coadă steagului mai era numită și „cruce” deoarece pe partea de la vârf și pe cea de la mijloc erau două mici lemne prinse în formă de cruce, pe care se legau mai mulți zurgălăi, apoi se împodobeau cu crenguțe de brad. Pe năframă se

prindeau în cruciș mai multe brâie, iar pe coada laterală se prindea cununa din frunze de barbânoc și spice de grâu. Cununa miresei se ornamenta la casa miresei, de către druște și fete, tot cu frunze de barbânoc, legate cu fire roșii și albe. După ce se împletea cununa miresei se făcea cununa steagului, pe care tinerele o și duceau în acea seară la casa marelui pentru a fi așezată pe steag, apoi se organiza acolo o mică petrecere cu mâncare, băutură și joc.

Nunțile la Târlîșua se făceau în zilele de joi sau de duminică, niciodată sâmbăta, fiindcă se credea că această zi „este amărăsân a rău”, pricină de mare necaz și supărare. În dimineața zilei în care era nunta, atât mirele, cât și mireasa se spălau pe față „cu apă neîncepută”, apă scoasă din fântână la prima găleată, în revărsatul zorilor, apoi se îmbrăcau în hainele cele noi și curate. Mirele își punea cămașa cu guler „ales cu mărgеле”, făcută de mireasă, pantalonii, cureaua, pieptarul cu ciucuri sau cunună, clopul cu bertiță sau căciula de miel, dacă era iarnă. Mirii care aveau pană de păun și-o puneau în pălărie, însă acest obiect a făcut parte din costumul tradițional mai nou, începând cu anii '60 ai secolului XX. Mireasa se încingea cu zadiile și poalele cele mai frumoase, își lua cămașa cu mărgеле, de obicei cu mâneci „peste cot”, pieptarul brodat cu cunună, iar la brâu își lega cu ață roșie colăcelul, în partea dreaptă, pe care, în noaptea nunții, la ospăț, îl dădea pe sub masă unui copilaș, nu înainte de a-l trage puțin de urechi, „ca să aivă parte când va crește mare de o nevastă bună”. La gât își atașa talerii și mărgелеle, iar coada și-o împletea în lat. Pe dosul capului își punea cununa de barbânoc dimpreună cu bertița și bumbuștele. Sub forma acestei cununi, mai târziu, în noaptea ospățului, nănașa trebuia să-i așeze părul în cosițe și să-i pună năframa pe cap, moment în care intra definitiv „în rândul nevestelor”. Până la mijlocul secolului al XX-lea mireasa mergea la biserică pentru cununie doar cu această cunună pe cap, de care atârna două panglici, fără balț sau șlaier. Balțul se așeza pe cap doar după ceremonialul religios, acasă la mireasă, înainte de a o duce la mire, după un străvechi ritual. Începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea miresele își puneau balțul și când mergeau la cununie, iar alături de cununa verde de barbânoc își așezau pe cap și o cunună albă, cu floricele de hârtie și oglinjoare, pe care o cumpărau din târgul Năsăudului. Încrестătura balțului pe care se punea cununa era în formă de creastă, tipar întâlnit în toate satele de la poalele Țibleșului. În vechime, mireasa purta patru zadii, una în față, o alta în spate, iar celelalte două le așeza pe părțile laterale.

Pentru a putea naște pruncii ușor, până după ce ieșea din cununie, nu avea voie să-i fie legat ceva în îmbrăcămintea ei, nici brăcinariu la poale, nici ațele la cămașă, cerceii să-i fie desfăcuți în urechi, iar în sân „să poarte pe toată durata ceremonialului, un ou fiert, ca să facă copiii așa după cum se ouă găinile”. Atât mirele, cât și mireasa, trebuiau să poarte pe umeri până la biserică, sumanele de miță, „ca să fie gazde și să aivă noroc de oi multe”.

Alaiul nunții pornea dimineața de la casa mirelui. Stegarii împreună cu flăcăii satului și cu ceterașii se adunau la mire. Steagul era scuturat mai întâi de mire (pentru ultima oară), apoi era trecut primului dintre stegari care înconjură cu el masa de trei ori; după aceea mirele și ceata feciorilor se pregăteau să o aducă pe mireasă la biserică pentru cununie. Pe toată durata alaiului, steagul cu clopoței era scuturat pe rând de toți feciorii, în acordul ceterii și strigăturilor melodizate. Dacă casa nănașilor era mai aproape, alaiul trecea mai întâi pe la aceștia și îi ducea până în preajma bisericii, iar dacă nănașii locuiau la distanță, alaiul se împărțea în două. O parte din feciori, împreună cu mirele, mergeau după nănași, așteptând apoi cu toții mireasa în fața bisericii, iar o altă parte, purtând steagul, mergeau să o aducă pe mireasă la cununie.

Una dintre nevestele apropiate nănașii, numită și „drușca nănașii”, purta pe brațe „colacul de cununie”, în formă pătrată, lat cât o jumătate de masă, decorat cu tot felul de forme din aluat, iar mai apoi împodobit cu flori de mușcată și frunze de tămâiță. Acest colac era plămădit de nănașă în zilele dinaintea nunții, iar la cununie era ținut deasupra capetelor mirilor când se citea Evanghelia. Se credea că după cât de crescut și de rumen este acest colac tot așa va fi și căsnicia celor doi. După cununie colacul era dăruit miresei, iar druștele o ajutau să îl ducă degrabă la casa ei. Imediat după Taina cununiei, mireasa împreună cu druștele și fetele, mergeau înainte, în pași repezi, spre casa părintească, de unde alaiul trebuia să preia mireasa cu mare fast pentru a o duce definitiv la casa mirelui.

Alaiul nunții, cu steagul în frunte, cu mirele, nănașii și toți nuntașii mergeau în pași domoli, în strigături și cântecul ceterașilor, „pentru a veni apoi cu mireasa”. La unele nunți mergeau și câte doi sau patru feciori, călări, pe caii împodobiți cu panglici, lepedeauă și prosoape.

La porțile „înfecate” de la casa miresei se purta un dialog sfătos și hazliu între tarostele nunții, care purta în mâna dreaptă un colac și „glajă” cu țuică, și reprezentanții socrului mic. În cele din urmă se intra în curte, unde mirele și nănașa având în fruntea lor pe unul dintre

stegari cu steagul, înconjurau acest scaun de trei ori. Pe scaun se punea o farfurie cu grâu și o găleată de apă, iar într-o parte și alta a scaunului se așezau două neveste din partea miresei. Una dintre ele arunca grâul, iar cealaltă cu un mănunchi de busuioc, pe care îl rotea permanent, îi stropea pe cei care înconjurau scaunul și pe ele. Între nănașă, stegar și aceste neveste urmau niște strigături ironice și hazlii.

Nănașa:

– *Nu prădați grâul pe jos
Că ni-i mirele frumos;
Nu țapați grâul cu pleavă,
Că mirele-i om de treabă.
Uiu, iu!*

Nănașa:

– *Suntem din viță de plop,
Ne poate la pătrupop;
Hai să jurăm la-mpăratul,
Că nouă ni-i neam tot satul.
Uiu, iu!*

Stegarul:

– *Nu ne udați pe suman,
Că suntem din mare neam;
Nu ne udați pe bertiță,
Că suntem din mare viță.
Uiu, iu!*

Stegarul:

– *Cine ne udă pe noi,
Două mute nelăute
Cu părul tăiet în frunte.
Mereți mute și vă lați
Și veniți și ne udați.
Uiu, iu!*

Nevestele:

– *Hai la popa să jurăm,
care din ce neam suntem!
Uiu, iu!*

Nevestele:

– *Sări-ț-ar ochii de mut,
Tu nu vezi că ne-am lăut.
Uiu, iu!*

(Bolbos Raveca, 73 ani; Curtușan Ana, 71 ani; Bolbos Ioan, 49 ani)

Blidul cu grâu se arunca de stegar peste casa miresei, însă de multe ori era uns cu unsoare de porc în așa fel încât să-i alunece din mână, fapt care stârnea multă ilaritate între nuntași.

Înăuntru, în casă, se afla mireasa cu druștele și fetele, așezate la masă, care o „goceau” prin cântecul ritual de despărțire:

*La stâlpuțu vrăniții
Șăde mama miresii,
Se roagă la sfântul soare
Să fie zua mai mare,*

*C-are o fică ducătoare
Și se duce peste munți
La părinți necunoscuți;
Și se duce peste văi*

*La părinți străini și răi.
Mireasă, cununa ta,
Dă-o tu de-a roțișca;
Unde-a sta cununa-n loc*

*Să răsaie busuioc;
Unde-a sta cununa un pic
Să răsaie saminic.*

Pe durata cântecului, mireasa și druștele erau acoperite cu o față de masă, pe care o țineau deasupra capetelor. În momentul în care stegarii cu steagul, mirele și nănașii se pregăteau să intre în casă, mireasa, împreună cu două dintre druște, se strecura printre fete și ieșea afară. Ușa casei era de obicei păzită de câțiva bărbați, iar tarostea mirelui ducea muncă de lămurire cu dâșii ca să li se permită alaiului să intre în casă și să ia mireasa. În cele din urmă se închina cu țuică, se strângeau mâinile, apoi li se deschidea ușa.

Mirele, împreună cu nănașii, se așezau la masă, apoi mireasa și cele două druște intrau din nou înăuntru, toate trei acoperite cu aceea față de masă pe care au folosit-o și la cântecul ritual. A treia oară, mirele ajutat de taroste și nănaș, ghicea mireasa și o alegea dintre cele două druște, nu înainte ca una dintre druște să o „închine” cu orația îndătinată (a se vedea anexele). Trebuie spus că a treia oară când druștele și mireasa intrau acoperite, pentru ca mirele să nu dea greș la ghicirea alesei sale, mireasa stătea întotdeauna în mijloc, între druște.

După ce nănașul îi plătea druștei pentru „închinatul miresei”, începea ospățul oferit de socrii mici. Se puneau bucatele pe masă pentru miri, nănași și nuntașii mai în vârstă, iar după ce aceștia terminau de mâncat, le făceau loc tinerilor, aceasta deoarece încăperile caselor erau mici față de alaiul sosit. În timpul ospățului una dintre socăcițe (bucătărese) „dădea găina” nănașilor, cu strigătura specifică, iar rudeniile miresei obișnuiau să pună banii la acest ospăț și nu la cel de la casa mirelui.

Când alaiul era pregătit să pornească spre casa mirelui, urma momentul „îmbălțitului miresei”. Nănașa îi dădea jos cununa de barbânoc, îi așeza pe cap balțul sau șlaiierul, pe vremuri din pânză, mai apoi din joldi, iar în ultima perioadă din voal, transparent. În acest răstimp, unul dintre feciori, numit „îmbălțaș”, încresta cu un toporaș („înstruțat cu flori, barbânoc și petele”) în grinda casei, ritmat, după melodia interpretată vioi de ceteraș. Mireasa plângea de se prăpădea, în timp ce fetele sau tinerele neveste o compătimeau sau o satirizau prin strigături:

*1. Cântă-te, mireasă, cântă,
Că așa-i bine să te cânti,*

*Când te duci de la părinți.
Sărută-ți părinții tăi,*

C-amu te duci de la ei;

Că și eu i-am sărutat

Când de la ei am plecat.

Uiu, iu!

2. Nu te cânta, tu, mireasă,

Că-i bota la mire-acasă

Și-i cioplită-n patru dungi

Cât îs spatele de lungi.

Uiu, iu!

3. Cântă-te, mireasă, amu,

Dacă-i mere acolo nu;

Cântă-te, tu, la mă-ta,

Dacă-i mere acolo ba.

4. Tu, mireasă, draga mea,

Dacă-i mere la străini

Nu șădea mult în vecini,

Că soacră-ta nu-i mă-ta,

Să te mai poată ierta;

Că soacră-ta nu ți-i frate,

Să gândești că nu te-a bate.

5. Tu, mireasă, draga mea,

Când îi fi mai supărată,

Du-te-n vale la o piatră,

Și acolo te desfată

Că ți-a fi mamă și tată.

(Bolbos Raveca, 73 ani (2); Cocean Virginia, 64 ani (3, 4, 5); Găurean Victoria, 61 ani (1))

După ce i se punea balțul pe cap, mireasa își lua rămas bun de la părinți, frați, surori, rudenii, vecini, apoi, alături de mire, porneau cu alaiul spre casa soacrei mari unde trebuia să fie ospățul. Dacă distanța era mare, mirii și nașii erau urcați într-o căruță împodobită cu coverturi. Mireasa care mergea noră în alt sat era condusă de toate fetele până la marginea satului. Fetele din satul respectiv și cele din alaiul mirelui își adresau reciproc strigături satirice.

1. Mereți, mute, înapoi,

C-or veni și după voi,

Când or fi Paștile joi

Și-or fâta vacile boi.

2. Pe astă vale pustie

Nice lupii să nu vie,

Decum oameni de omenie.

Pe astă vale sâcreată

Nice lupii să nu șadă,

Decum oamenii de treabă.

3. Sechereș, băut-ai vin,

Lasă caii cât de lin,

Sechereș, băut-ai bere,

Lasă caii cum or mere,

S-ajungem în sat cu soare,

Să nu zică oarecare:

C-am bătut caii pe spate

Pentr-o fată de pe sate.

Uitați-vă prin verigă

Că mireasa vi-i cu hibă;

Uitați-vă prin inel,

Că mireasa-i cu vițel.

4. *Cine ține tarostea
Nu ne ție atâta,
Că noi nu suntem din Dicea,
Să șădem trii zile-aicea;
Că suntem din Unguraș,
Și ne-om duce mintinaș.*

5. *La mireasă tăt îi gata,
Și la mire amu fac vatra;*

*La mireasă tăt îi copt,
Și la mire-amu fac foc.*

6. *Tu, mireasă, cu sovon,
Pus-ai pe dracu pe horn;
De pe horn l-ai pus pe muche,
Și-o fost musai să te-asculte;
De pe muche pe pietriș,
Până te-o adus aici.*

(Grup de femei (1, 2, 3); Bolbos Raveca, 73 ani (4, 5); Cocean Virginia, 64 ani (6))

Când se apropia alaiul de casa mirelui, nevestele și fetele din grup îi strigau ironic soacrei mari:

*Ieși afară, soacră mare,
Că-ți aducem noră tare
Să-ți ajute la ciubăr,
Să te țuțure de păr;
Să te pieptene pe cap;
Că de când te-ai măritat,*

*Pe cap nu te-ai pieptănat.
Nu ieși cu lepedeu
Că nu-i fată de birău,
Ieși cu o față de masă
Că-i fată din sat, aleasă.*

Soacra îi întâmpina pe miri în pragul casei, cu doi colaci pe mâini și cu o turtă pe care o împărțea în două, la fiecare câte o bucată, le spunea strigătura, le dădea colacii și partea din turtă, apoi își lua nora de mână și o introducea împreună cu nuntașii la ospăț. Dacă nu putea zice „strigătura în prag”, delega pe cineva foarte apropiat să facă aceasta, în numele ei, după care îi întâmpina pe miri.

Nănașii se retrăgeau puțin acasă. Erau conduși cu steagul până la porțile ogrăzii și tot așa erau întâmpinați, peste o oră, când se întorceau definitiv pentru ospăț. În acest răstimp veneau spre casa miresei și primărașii, adică părinții miresei cu rudeniile lor, care erau așteptați la poartă tot cu steagul, ca și nănașii, după aceeași rânduială. Soacra mare îi întâmpina în pragul casei și însărcina pe cineva apropiat să le spună o strigătură de bun venit. Iată o variantă, culeasă de la Raveca Bolbos (73 ani):

*Soacră mică-mbujorată,
Ce stai așa supărată,*

*Nebăută, nemâncată,
Ori pare-ți rău după fată?*

*Nu-ți paie rău după fată!
Pân' ce-i mirele sărac
Nici ea n-a lucra în sat,*

*Că bine de s-a purta
Și ei alții i-or lucra.*

Spre deosebire de satele din zonă, la Târlișua nu se ducea lada de zestre, cu fast, în noaptea ospățului.

La masă, în camera din față erau așezați mirii împreună cu nănașii, socrii mici și nuntașii mai în vârstă, iar în tindă cuplurile tinere cu feciorii și fetele. La unele nunți se făceau câte două ospete. În prima noapte participau cei căsătoriți, iar în a doua noapte cei tineri. Desigur că la ospățul de a doua zi nu se mai puteau respecta toate momentele ceremonialului, ci doar se dădea găina, se juca mireasa (făcută nevastă în noaptea nunții) și se cinsteau mirii.

Așa după cum am precizat, „Închinatul pomului” se făcea la ospăț de către unul dintre stegari, înainte de miezul nopții (a se vedea orația în anexe). Spre dimineață, după ce erau puse cele mai importante sortimente de mâncare și fiecare reușea să se distreze, în special cu foarte mult joc și strigături, urma cinstirea mirilor cu bani și cadouri. Tarostea primea într-un vas de la fiecare banii, începând cu nănașii, apoi continuând cu nuntașii, făcând cunoscută mesenilor suma de bani imediat după ce erau primiți. Se promiteau, pe lângă bani, și animale: miei, oi sau porci.

După cinstirea mirilor, socăcița aducea găina, care era fiartă, apoi așezată într-un vas și împodobită cu diferite flori de grădină și frunze de tămâiță sau barbânoc. Era oferită apoi cu o strigătură special alcătuită pentru acea pereche de nănași. Credem că este singurul moment care și-a păstrat frumusețea și autenticitatea la nunțile din toate satele din zonă. Textele folclorice „la găină” abundă prin diversitatea și bogăția lor (a se vedea anexele).

Înainte de a i se lua cununa de pe cap, mireasa era jucată de către nuntași, atât de femei cât și de către bărbați, însă fiecare trebuia la sfârșit să-i plătească miresei pentru acest privilegiu. Reprizele jocului erau foarte scurte, de două sau trei minute, se dădeau banii în mâna miresei, iar ea și-i băga în sân. Dacă mai vroia cineva un joc, trebuia să-i plătească iarăși. Ultimul care încheia jocul era mirele.

Mireasa era apoi dusă de către nănașă într-o încăpere unde i se dădea balțul și cununa jos, iar pe locul cununii i se aranja părul în cosițe. Peste cosițe i se punea năframa, cu interdicția ca niciodată să nu mai umble cu părul descoperit, deoarece „ar aduce mare supărare Maicii

Sfinte”. Cununa verde de barbânoc era ținută cu mare grijă în lada de zestre ca, în timpul nașterii, când copilul ieșea afară, să fie ținută această cunună, iar noul născut să iasă prin ea „ca să nu se lege răul de el și să fie de cinste ca și cununa”.

La intrarea în ospăț noua nevestă era jucată de către nănașă, cu strigături, iar apoi era încredințată finului.

1. *Io te joc, fină, te joc,
Dumnezo-ți dăie noroc
Ca sămânța-n busuioc;
Că pe câte le-am jucat
Dumnezo noroc le-o dat.*

2. *Joacă fina cu nănașa
De se vede-n tăta casa;
Joacă nănașa cu fina,
De se vede ca lumina.
Frunză verde viorea,
Hai, finule, și o ia
Că-i bugăt de frumușea.*

(Bolbos Raveca, 73 ani (1); Man Eugenia, 58 ani (2))

Mai amintim faptul că feciorul și fata care „fugeau” (fata care mergea la băiat acasă și se împreuna cu el înainte de a se cununa) nu mai avea permisiunea ca la cununie să-și pună cunună pe cap. Mirii nu mai beneficiau de privilegiile pe care le aveau feciorii și fecioarele la nuntă. Chiar dacă fata pleca cu un băiat și petrecea în casa lui o noapte împreună, iar părinții o aduceau cu forța, iarăși, la casa părintească, din acea noapte nu îi mai era permis să poarte coada pe spate. I se lega părul în cosițe și avea portul asemănător nevestelor, deși încă mai aștepta măritișul. Presupunem că o asemenea „nevestă” a alcătuit acest cântec:

*Ardă-l focu, om frumos,
El mi-o pus fetia jos,
Nici nu-s fată la mama,*

*Nici nu-s noră la mă-sa,
Nici nu port petea cu flori,
Nici nu-s dragă la feciori.*

(Coccean Aurora, 82 ani)

Fata care, fără acordul părinților, „fugea”, adică se stabilea la viitorul său soț acasă, atunci când făcea nunta, nu mai beneficia de steag, călăreți, stegari sau druște. Mireasa mergea la cununie îmbrăcată nevestă, cu cosițe și năframă. Alaiul nunții pornea direct de la casa mirilor, cu strigături și muzică, iar după slujba, cei cununați se întorceau de la biserică cu nănașii și nuntașii la ospățul de la casa mirelui. La masă li se făcea pom, era dată găina, erau cinstiți cu bani și în cele din urmă era jucată mireasa.

Fetele care veneau de nurori la Târlișua din satul învecinat Larga, la intrarea în ospăț respectau un vechi obicei din comunitatea lor, și anume închinau către tineri cu un pahar de țuică sau vin, zicând:

*Iubiții mei, tinereți,
Fete și feciori,
Înfloriți ca niște flori;
Aș voi ca să vă închin
C-un pahar mândru de vin
Din paltin, în paltin,
Din mlădiță, în mlădiță,
De la o rece fântâniță,
De unde tăți tinerii sughiță;*

*Că și eu am sughițat,
Că mie vântul mi-o suflat,
Mi-o suflat peste pământ
Florile mi le-o răpit.
Florile și horile,
Din tăte cărările,
Și mi s-o închis ochii
Să nu iubesc feciorii
Nici să nu mă uit la ei.*

Orația provine de la Aurora Cocean (82 de ani) care a rostit-o și ea la Târlișua, când a fost adusă mireasă din satul natal, Larga.

Spre dimineață, la încheierea ospățului, nănașii și primărașii erau conduși la plecare cu steagul până la poartă. Dacă era ospăț a doua seară, steagul se păstra, și tot așa, de la poartă nănașii și primărașii erau introduși, în bătaia steagului, la ospățul cu tinerii. Steagul era apoi demontat, brâiele și clopoțeei erau înapoiți, însă „crucea” sau „cujeica” steagului era păstrată până când se împrumuta la o viitoare nuntă. Cununa de pe steag se păstra „spre noroc” în fereastra de la casa mirilor.

În joia de după nuntă, seara, urma „spălăciunea nănașilor”. Nănașii erau invitați la finii acasă, unde erau „spălați” din creștet până în tălpi. Erau stropiți cu apă peste haine, pe părțile laterale, apoi spălați pe față de trei ori. Se ștergeau tot de către finii cu un prosop înflorat, care era dăruit apoi nănașilor, erau sărutați pe obraz și așezați la masă, unde erau serviți cu cele mai alese bucate.

ANEXE

Chematul la nuntă

1. Druștele:

– *Aflăm pe Dumnezo cu dumneavoastră!*

Gazda:

– *Dumnezo v-aduce în casa noastră!*

Druștele:

– *În casă la dumneavoastră am intrat*

Pe scaun ne-am așezat

Cuvântul dumnelor voastre nu ni l-am dat.

De pe scaun ne-om scula

Cuvântul dumnilor voastre ni l-om da

Că noi nu suntem două (patru) cerșetoare

Suntem două (patru) chemătoare,

Cu năframă de mătăasă

Mânate de la mireasă

Și cu struț de busuioc

Rupt de la mire din clop

Să lăsați fata la joc.

De mândră să nu se ție

Și la nuntă să ne vie

Că mireas-ar fi venit

Da pe noi s-o bizuit.

Este-o slujbă și-nchinare

De la-mpărăteasa mare

Mai cu nume de la mireasă.

Ea mândru s-o rugat

Noi mândru ne rugăm

Că de nu s-ar fi rugat

Noi n-am fi plecat,

De n-ar fi grăit

Noi n-am fi pornit.

Poate că cuvinte sunt mai multe

Da noi nu le știm răspunde

Suntem vârsta de copilărie

Nu știm grăi cu oameni de omenie.

Lăsăm pe Dumnezo cu dumneavoastră!

Gazda:

– *Dumnezo vă poarte-n pace!*

Strigăturile alaiului nunții

1. *Frunză verde de lemn bun,
Doamne, ajută-ne la drum;
Frunză verde de lemn tare,
Doamne, ajută-ne la cale.*

2. *Ia, ieșiți și ne vedeți
Cum venim noi de isteți;
Hai, ieșiți, și vă uitați
Cum venim de scuturați
Cu steagu cu clopoșele
Cu druștele tinerele
Și stegarii ca și ele.*

3. *Pe deasupra acestu-i sat
Ce negură s-o lăsat,
Nu-i negura satului
Că-i oastea-mpăratului,
Nu-i negura de la sat
Că-i oastea de la-mpărat.*

4. *Pe deasupra acestu-i sat
Este-un păunaș rotat,
Nu știu-i păunaș rotat
Ori mirele-i supărat.
Supărat îi mirele
Că-i rămân drăguțele,
Da-i voioasă mireasa
Că l-o putut câștiga.*

5. *Ia, măi, mire, seama bine,
Cine șade lângă tine
Că nu-i măr putregăios
Să-l îmbuci și să-l țâpi jos,
Nici nu-i pară mălăiață
Să o-mbuci să-ți fie greață
Că-i soție pe viață.*

6. *Frunză verde de pe coastă
Frumoasă-i mireasa noastră,
Frunză verde de pe râț
Nici mirele nu vi-i hâd,
Numa o țără-i cam pălit
Că l-o pălit soarele
Răsturnând răzoarele.*

7. *C-a nost mire de gătat
Nu mai sunt feciori în sat,
Numa-n munte este-un brad,
Când îl suflă vântu-n față
Umple lumea de dulceață,
Când îl suflă vântu-n dos
Umple lumea de miros,
Nici acela nu-i gătat
Că-i cu vârfu aplecat.*

8. *Cine-n lume s-ar afla
Să ne-arate ulița
Unde șade nănașa.
La ferești cu flori domnești
Nu-i modru să-mbătrânești
Pe la uși cu mândre ruji.*

9. *Noi merem și tăt merem
Voie bună să lăsăm
Voie bună cui și cui
Voie bună mirelui,
La mire și la mireasă
Să le meargă bine-n casă.*

10. *Hai, mamă, și mă petreci
Batăr ulița mă treci;
Petreacă-te străinii
Dacă-ai dat mâna cu ei.
Hai, mamă, și mă petreci*

11. *Până-n fundu grădinii;
Petreacă-te străinii
C-amu-ai dat mâna cu ei;
Petreacă-te străinele
Dacă-ai dat mâna cu ele.*

12. *Mai, cumnată, măi, cumnată,
N-ai venit la mine-odată
Să-ți spun cum îi măritată;
Măritată-i tare bine*

*Da nu după fiecare;
Măritată-i bine tare
Da nu după fiecare;
Că io de când m-am măritat
Numa o palmă am căpătat,
Nu știu palmă o fost ori pumn
Că din spate-o ieșit fum,
Nu știu pumn o fost ori palmă
Că din spate-o ieșit pară.*

(Grup de femei (2, 3, 9); Bolbos Raveca, 73 ani (10, 12);
Cocan Virginia, 64 ani (1, 4, 5, 6, 7, 8, 11); Găurean Victoria, 61 ani (8))

Închinatul miresei

1. *Să trăiești, nănaș mare,
Scoală mirele-n picioare
Să-l vedem cât îi de mare,
Că de frumos îl știem
De mare nu-l pricepem,
Că de frumos l-am știut
De mare nu l-am priceput,
Că de când o intrat în cas'
Cu clopu pe ochi o stat
Nebăut și nemâncat
Ori mireasa nu i-i pe plac;
Da ea-i poate fi pe plac
Că nu sunt ca ea în sat.
Frunză verde viorea
Vin cu prietenuca mea.
Frunză verde și una
Dumneavoastră aici puteți tăt sta
Că nici îți bea, nici îți mânca
Până mireasa voi da,
Eu mireasa nu voi da
Până mirele a lua
Cizme nouă la mă-sa,
Nu de oaie să se-nmoaie*

*Nici de țap să-i saie-n cap
De loan, de cordoan,
S-o țăie măcar un an,
C-o scăldat și legănat
Hazna nu și o luat
Nici din casă, nici de-afară
Nici din lucru cel de vară.
Din casă cu măturatu
De la câmp cu seceratu,
Din casă cu mătura
De la câmp cu secera.
Să trăiești, nănaș mare,
Și cu finii dumatle,
Scoală mirele-n picioare
Și stă și te socotește
Și mireasa ne-o plătește
Că noi nu suntem din Dicea
Ca să stăm trii zile-aicea,
Că suntem din Unguraș
Și ne-om duce mintinaș.
Frunză verde de trifoi
Hai, mireasă, înapoi
La mire nu i-i de noi,*

*Că la mire de i-ar fi
Pe nănașu l-ar coti
Și pe tine te-ar plăti.
Foaie verde foi și-o linte
Hai, tu, mireasă,-nainte
Să-ți mai spui vreo trii cuvinte
Care le-am uitat nainte.*

(Rus Elisabeta, 70 ani)

*2. Mă ducei pe-o vălicea
Mă-ntâlni c-o floricea,
Chiar c-o vărucă de-a mea
Și-am venit aici cu ea
Să grăiesc eu pentru ea
C-o fost fată de omenie
Și-aș vrea să-i aflu soție,
N-o fost fată de om prost
C-o fost chiar din neamul nost.
Să trăiești, nănaș mare,
Scoală-ți mirele-n picioare
Să vedem cât îi de mare,
Că de frumos l-am văzut
De mare nu l-am știut,
Că de frumos îl vedem
De mare nu îl știem.
Auzeam că-i târgar mare
Bate târgurile tare
Mere luni și vine marți
Fără car și fără lanț,
Mere luni și vine joi
Fără car și fără boi,
Fără furcă de-ncărcat
Fără lanț de-mpielecat.
Toate i le-am câștigat
Și le-am pus aici pe Grui*

*Și la nime să nu-l spui,
Nici aicea nu-l spuneam
Mari întrebări de n-aveam.
Mirele s-o lăudat
C-are curte șindilită
Da-i cu jupi acoperită;
Când a intra mireasa-n tindă
Jupii or pica pe grindă;
Când a intra mireasa-n casă
Jupii or pica pe masă.
Băutor, nu-i băutor
Numa o cupă de trii ori;
Duhănaș, nu-i duhănaș,
Numa trii pacle pe ceas;
Nu vă uitați că-i minciună
Și-amu-i cu ȱigara-n gură;
Hai, mireasă, înapoi
Că la mire nu-i de noi;
Că la mire de i-ar fi
Pe nănașu l-ar coti
Mireasa ni o-ar plăti,
Nu cu un leu ori doi
Că cu bani de pe doi boi,
Nu cu un leu ori cu cinci
Că cu bani de pe doi junci.
Mulțămim de un leu, de doi,
Știu că nu mi-oi lua boi,
Că m-oi duce-ntr-un târguț
Și mi-oi cumpăra drăguț,
Și m-oi duce-n târgurile
Și mi-oi lua ruminele
Și m-oi rumini cu ele.*

(Man Raveca, 27 ani)

La miri în prag

1. Tu, mireasă, draga mea,
 Io ți-oi zice nora mea
 Tu mi-i zice cum îi vrea,
 Io ți-oi zice dragu mamei
 Tu mi-i zice cum îi știi,
 Cum te-o crescut părinții.
 Pune seama Florentină
 Că io-s slabă și bătrână
 Și de lucru nu-s stăpână,
 De n-oi putea umbla prin casă
 Tu să nu fii mânioasă,
 Și voi bine să trăiți
 Nu cumva să vă sfădiți.
 Când a veni beat acasă
 Să-l întrebi vorbe frumoasă.

(Bolbos Raveca, 73 ani)

2. Frunză verde și una
 Nu știi putea-oi striga
 Că mă doare inima,
 Inima și sufletu
 C-amu-mi pleacă fecioru
 Și să duc de-aicea;
 Săraca inima mea
 Nu știi cum nu m-a durea
 Că de șapte ani de zile
 Plânge inimioara-n mine
 Și-a plânge cât oi trăi
 Și soțu mi l-oi jăli;
 C-am rămas cu opt copii,
 Trii fete și cinci feciori
 Ca și un buchet de flori.
 Frunză verde de bănat
 Trii fete am măritat
 Trii feciori am însurat.
 Frunză verde de trifoi
 Și-am rămas numa cu doi.
 Busuioc cu buciulie
 Și unu-i cu meserie

Și nu rămâne cu mine
 Și din opt copii trecuți
 Am rămas cu cel micuț.
 Nu-i da, Doamne, nimănu
 Ca mie și codrului
 Codrului i-ai dat cărări
 Mie mi-ai dat supărări.
 Frunză verde-a răchiții
 Să trăiești, dragu mamei,
 Frunză verde și una
 Și pentru tine-oi striga,
 Că așa face mama
 Ea pe tăți i-ar împăca.
 Ieși tătucă din pământ
 C-amu plec la jurământ,
 Tătucu cât o trăit
 Tăt aș m-o sfătuit
 – Măi, Ion, dragu tatii,
 Io, de s-a vâji să mor
 Tu tânăr să nu te-nsori.
 Io bine am ascultat
 Tânăr nu m-am însurat;
 Da amu mi-o venit ceasu
 Să mă duc să-mi las satu;
 Da amu mi-o venit vremea
 Să mă duc să-mi las casa
 Și pe mama săraca,
 Nu știi cum s-a descurca;
 Frunză verde de măr dulce
 Dumnezo Sfântu-ți ajute;
 Frunză verde de pe râț
 Pe drumu care-ai pornit
 Că acesta-i drum cu flori
 Nu se gată până mori,
 Și acesta-i drum cu piatră
 Până mori nu se mai gată,
 Da tu de ti-i purta bine
 Îi răbda și tu ca mine
 Nu mi-i face de rușine.

(Rus Sinefta, 72 ani)

3. *Asta-i soacra cea mai mare
 Și fecior și noră are,
 D-apoi io soacra cea mică
 Am rămas fără nimică
 Nici îi ladă, nici îi fată
 Numa inimă stricată;
 Nici îi ladă, nici îi țol
 Numa inima cu dor.
 N-aș fi așa supărată
 Dacă-aș mai avea o fată,
 Da așa am numa feciori
 Și aceia-mi aduc nurori;
 Că fetile la părinți
 Îs ca pomii înfloriți,
 Primăvara înfloresc
 Mai târziu se veștejesc.*

(Cocan Ana, 61 ani)

4. *Frunză verde de hemei
 Bună seara, dragii mei,
 Bună seara, dragi nuntași,
 Să trăiți, cinstiți nănași,
 Bună seara, bun sosit,
 La nuntă câți ați venit.
 Nu vă uitați oameni tare
 Că nu-s eu soacra cea mare,
 Că îs sora miresii
 Și ies înaintea ei,
 Și cumnata mirelui
 Și ies înaintea lui.
 Soacra mare m-o rugat
 S-o-nlocuiesc la strigat.
 La mireasă-i aduc o floare
 Că după ea rău îmi pare,
 Că departe-o mai venit
 Și cu dor ne-am despărțit
 C-am fost două surorele
 Ca și două floricele.
 Măi, mire, frumos gătat
 Ce stai așa supărat
 Ori nu-ți place ce-ai luat,*

*De nu-ți place las-o acasă
 Cată-ți alta mai frumoasă,
 De te-o-ndemnat oarecine
 Las-o să șadă cu mine
 Că am numa o sorucă
 Și n-aș vrea ca să se ducă.
 Tu, sorucă, draga mea,
 Tu lași mamă, tu lași tată,
 Și te duci astăzi din casă
 Tu lași frate, tu lași soră
 Și te duci astăzi de noră.
 Tu să ascuți de soacră-ta
 Mai bine ca de mama,
 Pe mama de-o-ai supărat
 De multe ori te-a iertat,
 Pe soacră de-o superi o dată
 Până-i lume nu te iartă.
 Tu aicea să fii mică
 Să nu le greșești nimică;
 Ai și două cumnățele
 Să te porți bine cu ele
 C-or mere nurori ca tine
 Și-or vedea cât îi de bine.
 Măi, cumnate, dragul meu,
 Să nu-mi porți soruca rău
 Și de ți-a greși o dată
 Fă tu bine și o iartă,
 Că-i bugăt de supărată
 C-o venit înstrăinată.
 De-om veni o dată-n lună
 S-o aflăm în voie bună,
 De-om veni în lun-o dată
 Să n-o aflăm supărată.
 Tu, sorucă, draga mea,
 Tu de mama nu uita
 Că multe nopți n-o dormit
 Până ce mari ne-o crescut;
 Tu mai vină câteodată
 Până ai mamă și tată
 Nu te arde nici un dor
 Ca dorul părinților.*

Faceți bine și-ți ierta
Dacă-am greșit cu ceva,

Eu vă iert cu drag pe tăți
Și vă invit la ospăț.

(Bolbos Floarea, 30 ani)

Închinatul pomului

Faceți-mi loc ca să vin
Pomul să-l închin.
Să trăiești, pom frumos,
Mândru și mănos.
Pe la poale-npoleit
Pe la mijloc zugrăvit,
Pe la vârf întraorit
Pe-a cui seamă iești numit?
Pe asta lume a nănașilor
Pe cealaltă a finilor.
Acum pomul l-oi lăsa
Și la nănași oi închina:
– Să trăiești nănaș mare
Ce făgăduiești la finii dumitale?
– Voie bună!
– Voie bună atunci ar fi
Când ceva ai făgădui;
Zic, nănașă, să trăiești
Și ceva să făgăduiești.
Făgăduiește o oaie cu miel
Sau o vacă cu vițel,
Dar acea oaie să nu fie o bălaie
Care fată șapte miei în paie
Și când o prinzi de lână
Ea să facă, ham, de mână.
Io zic, nănașă, să trăiești
Și să mai făgăduiești
O vacă cu vițel,
Să nu fie cât un cățel
Să fie un bou tare,

Cât nănașu de mare
Sau făgăduiește un purcel,
Da să nu fie cât un cățel
Să fie un porc bun
Cât nănașu de bătrân,
Iar vaca să fie o suraie
Și să nu fie o bălaie.
Pe nănașa oi lăsa
Și la nănașu oi închina:
– Să trăiești, nănaș mare,
Ce făgăduiești la finii dumitale?
– Voie bună!
– Voie bună atunci ar fi
Când ceva ai făgădui;
Și io zic nănaș să făgăduiești
O scroafă cu purcei
Să meargă fina-n târg cu ei
Și să-i deie pe cercei.
Nănaș să te gândești
Și ceva să făgăduiești;
Că de nu-i făgădui
Io pomu l-oi zguțai
De tâte turtele-or sări
Și, Doamne, rău ți-i bănuî,
Io pomu l-oi scutura
Și tâte turtele-or pica
Și nănașa rău s-a supăra.

(Vălean Marcian, 72 ani)

La găină

Faceți-vă-n două părți
Că venim cu pene verzi.

Ceteraș de la Turda
Zi, să poci și io striga

Să pornesc cu găina;
 Zi, ceteraş, zi cu drag
 Să mă poci sui pe prag
 Că găina-i ca ruja,
 Să o dau la nănaşa.
 La nănaşa nu oi da
 C-oî da-o la nănaşu
 C-are punga la pieptar
 Şi mi-a da vreo doi griţari,
 C-are punga la cojoc
 Şi mi-a da pe ea un zlot.
 O, cinstite, nănaş mare,
 Gândeşte şi socoteşte
 Şi găina mi-o plăteşte,
 Că-i gata ca şi păluta
 Vernică-i ca să-mi dai suta,
 Şi-i gata ca şi-o hârtie
 Vernică-i să-mi dai o mie,

Nu ştiu găină-i ori raţă
 Că de abia o țin în braţă.
 O, cinstite, nănaş mare,
 De n-a fi găina fiartă
 Fă un bine şi mă iartă,
 N-am avut lemne pălite
 Că pădurile-s oprite,
 Prin pădure sunt ardăi
 Şi se dau după fomei
 Şi după mine s-o dat
 C-o gănit că n-am bărbat.
 Pântr-un lemn de putregai
 De trii ori gură să-mi dai
 Io am zis că nu şi nu
 Că mă vede bărbatu.

(Bolbos Raveca, 73 ani)

Înturnatul capului găinii

Nănaşa ia ȱigara din ciocul găinii şi pune banii, ia găina şi-i „întoarce” strigătura la socăciţă.

1. De când am venit aici
 Socăciţe-am văzut cinci,
 Socăciţa care-i prima
 Vie să-i plătesc găina,
 Găina care-i de nuntă
 Trebe mai bine ȱinută,
 ȱinută cu grâu ales
 Nu cu pleavă de ovăz,
 Trebe friptă cu slănină
 Nu cu apă din fântână.

(Bolbos Raveca, 73 ani)

1. Socăciţă, hai încoace,
 Ce-ai făcut nouă ne place,
 Că ne-ai dat ȱuică de prune
 Şi mâncăruri de celea bune

Şi ne-ai dat turtă cu miere
 După aceia câte-o bere.
 Numa ceva-i încurcat
 Cu găina ce ne-ai dat,
 Asta nu-i găină friptă
 Nici de pene flocăită,
 Asta nu-i găină fiartă
 Nici de pene scărmănată,
 Că pe piele are pene
 Învălite cu buriene
 Şi pe cap mai are-un smoc
 Învălit cu barbănoc.
 Pentru asta, draga mea,
 Mai bine ni o-ai schimba.
 Socăciţă de omenie

*Tu ne-ai dat găină vie,
 Nănașu să o mai ție
 Nu găni că-s așa prost
 C-am să-ți spun pe ce-o cunosc,
 Când am dat a hopăi
 Ea a prins a cârâi,
 Când am dat să strig mai tare
 Am aflat că-i ouătoare,
 Când am dat să mă scutur
 I-o sărit un ou din c....*

*Socăcița-i răspundea:
 Vai de mine, bine-mi pare,
 C-am celuit nănaș mare!
 Cu banii de la nănaș
 Io m-oi duce-ntr-un oraș
 Și mi-oi lua ruminele
 Să mă ruminesc cu ele
 Să fiu albă ca și cașu
 Să-i fiu dragă la nănașu.*

(Găurean Victoria, 61 ani)

(Vălean Marcian, 72 ani)

The Wedding Ritual in Tarlisua

The village of Tarlisua, in Transylvania, is the birthplace of one of Romania's most important novelists, Liviu Rebreanu, who was born there on the 27th of November 1885. Shortly afterwards, Rebreanu's parents moved to the village of Maieru, in the Bistrița-Năsăud district. It was in Maieru and the surrounding villages that Rebreanu first came into contact with the folk customs and oral traditions of the Năsăud region, which he used in his masterpiece novel *Ion*. Rebreanu died without ever returning to the village where he had been born. Had he visited Tarlisua, he would surely have been captivated by the beauty of the place and the richness of the traditions preserved across generations of villagers living at the foot of the Tibles Mountains, and he could have used, in his writings, the oral culture of his native village.

Today, folk traditions in Tarlisua are dying, a phenomenon which can be noticed in a large number of Romanian villages across the country. The older generation struggles to preserve them, but the young generation, fascinated by the modern way of life, considers them outdated and neglects them. For example, weddings in Tarlisua are now very different from what they used to be: the bride and the bridegroom no longer wear the traditional costumes, and the ceremony has been greatly simplified and has been contaminated by kitsch. This phenomenon, which started in the early nineties, is growing rapidly in parallel with the spread of a secular way of life.

The present study documents the traditional wedding ritual in Tarlisua as it appears in descriptions by performers who used to take part with enthusiasm and joy in this important event in the life of a Romanian village. The paper presents the stages of the ceremony and emphasizes local traditions and practices, which may differ from those of other villages. The study ends with a number of ritual wishes and folk verses from Tarlisua.



Fig. 1. Țărani din Târlîșua în străvechiul port de sărbătoare; Rus Grigore lui Ionu Bugliuții și soția Susana (născută Nicula), 1918



Fig. 2. Feciori din Târlîșua la mijlocul secolului al XIX-lea. Maxim Rus și Alexa Măț



Fig. 3. Jocul duminical; Târlîșua, anii '80



Fig. 4. Slujba cununiei oficiată de preotul Simeon Sigartău; Târlîșua, anii '80



Fig. 5. Datul găinii la ospăț; Târlîșua, anii '80



Fig. 6. Mirii Pamfil și Adriana Bolbos, împreună cu părinții; Târlîșua, 1996



Fig. 7. Miri după slujba cununiei; Târlîșua, 2001

FOCUL – IMAGINE A VIETII ȘI A MORTII

Cristina GAVRILUȚĂ

1. Focul – o prezență duală

Prezent în mai toate cosmogoniile, focul rămâne, cel puțin în mentalitatea tradițională, un element extrem de important. Așa cum spuneau vechii greci, el este, alături de apă, aer și pământ unul dintre cele patru principii primordiale. Din această pricină, simbolistica legată de foc este una extrem de bogată și complexă. El este pe rând simbol al purificării¹, simbol solar, al fertilității, al protecției, dar și al distrugerii. Focul este prieten, dar și dușman. Simbolizează viața (vezi focurile vii), dar și moartea. Era puterea creatoare, dar, în același timp, și forța negativă. Despre tema focului, doi autori francezi, Jean Chevalier și Alain Gheerbrant², fac o foarte reușită sinteză asupra imaginilor și simbolurilor legate de acesta. Excursul lor începe de la doctrina hindusă și tradițiile celtice, ajungând până la semnificația sexuală a focului la triburile aborigene și simbolismul religios la Dyonisie Areopagitul (Dumnezeu este foc, flacăra care arde).

Credințele și ritualurile pe care le întâlnim în spațiul românesc oferă un mare evantai de simboluri ce răzbate din natura duală a focului. De exemplu, focurile din ajunul Sfântului Gheorghe pot proteja peste an familia celui care le aprind și le veghează. Nerespectarea unei sărbători precum Foca poate abate asupra familiei sau a comunității o seamă de pericole: incendii, grindină, trăsnet etc. Focul îl regăsim ca element principal într-o seamă de ritualuri magice, descântece, vrăji, la nivelul obiceiurilor și superstițiilor.

¹ Monica Budiș, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare*, București, Editura Paideia, 1998, p. 106. Aici sunt prezentate două mari teorii în legătură cu simbolistica focului: *teoria purificatoare* susținută de Edward Westermarck și *teoria solară* împărtășită de Wilhem Mannhardt. Dacă prima are în atenție purificarea holdelor, animalelor, caselor, a oamenilor și privește procreția, cea de-a doua propune o interpretare diferită, îmbrățișată și de etnologul român Ion Ghinoiu. Ea ar marca încercarea oamenilor de a ajuta soarele „să-l mențină la aceeași înălțime pe boltă la solstițiul de vară și să-l spijine în urcușul lui pe cer la solstițiul de iarnă” (p. 107).

² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, București, Editura Artemis, 1994, vol. 2, p. 62-67. Despre simbolismul focului mai pot fi găsite referințe la Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Timișoara, Editura Amarcord, 1997, p. 146.

Cert este că în jurul acestui element, atât de puternic, s-a construit un întreg păienjeniș de credințe și mituri menit să-i sublinieze puterea și misterul. Dintre cele mai cunoscute rămâne, fără îndoială, mitul prometeic. Acest mit, așa cum îl prezintă și interpretează Mircea Eliade³, ilustrează *caracterul dual* al focului.

Prometeu era socotit de toți drept un zeu civilizator. Prin gestul său, el a făcut, fără îndoială, un mare serviciu omenirii. Însă tot el a atras, cum se știe, și mânia lui Zeus. „Pe scurt, departe de a fi binefăcătorul omenirii, Prometeu este responsabil de decăderea ei actuală. La Meckone, el a provocat separarea definitivă dintre zei și oameni. Apoi, răpind focul, el a scos din fire pe Zeus și a stârnit astfel apariția Pandorei, adică a femeii și, prin urmare, răspândirea a tot felul de griji, tribulații și nenorociri”⁴. Gestul prometeic ascunde în spatele unei eroice acțiuni civilizatoare primejdiile care pândesc omul ca urmare a apropierei sale de foc, ca element sacru, divin. De aici poate vin și o serie de credințe care afirmă că stăpânirea sa presupune nu numai pricepere, ci și respectarea anumitor acțiuni ritualice, tabu-uri.

Așadar, pendulând între bine și rău, focul rămâne o realitate extrem de misterioasă. La limită, el poate îngloba deopotrivă cele două aspecte, respectiv binele și răul. La fel ca în vechiul mit grecesc, focul poate salva, civiliza, întreține viața, dar poate în același timp să fie și cauza multor nenorociri. În cele ce urmează vom interpreta unele credințe și ritualuri privind focurile de Sfântul Gheorghe, comorile aprinse, focurile pascale și Lumina Învierii. Nu ne vom propune să le analizăm nici prin prisma *teoriei solstițiale* (Wilhelm Mannhardt), nici prin cea a *teoriei purificatoare* care fac trimitere la anumite simboluri și semnificații ale focului, ci vom încerca să evidențiem caracterul dual al focului ce se manifestă ca o veritabilă *coincidentia oppositorum*. Aceasta cu atât mai mult cu cât mentalul tradițional a reținut și valorizat doar o categorie de semnificații. De pildă, focul este agentul care purifică, asigură fertilitatea și are virtuți apotropaice. La o mai atentă analiză vom observa că, de fapt, există și o simbolistică negativă a focului (sau pozitivă, după caz) situată pe un plan secund sau într-o formă latentă în diverse practici, ritualuri, obiceiuri și

³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, traducere și postfață de Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1991, vol. 1, p. 255-257.

⁴ *Ibidem*, p. 255. Studiind Theogonia, Eliade subliniază că pentru Hesiod mitul lui Prometeu este momentul zero al apariției răului în lume.

credințe. Dacă, așa cum scria G. J. Frazer, „focul viu” ar fi originea tuturor formelor de foc ritualic, ne propunem să vedem și să explicăm cum se manifestă acesta ca o totalitate contradictorie și paradoxală în diverse ipostaze. Vom observa că unele aspecte ce țin de simbolistica focului au supraviețuit timpului și se manifestă în cele mai neașteptate chipuri.

2. Focul viu – o „coincidentia oppositorum”

Una dintre ipostazele cele mai provocatoare, semnalate de altfel de mulți etnologi, este *focul viu*. Omului modern îi este aproape imposibil să mai gândească focul ca pe o realitate vie. Chiar ne putem întreba de unde vine această credință, ce conotație are și în ce măsură se înscrie ea în acel paradox al uniunii contrariilor?

Această ipostază a focului este departe de a fi una singulară, specifică doar spațiului românesc. Credințe asemănătoare sunt întâlnite în mai tot spațiul european, de la nordici până la slavi, de la francezi până la germani și greci. Este vorba de o serie de credințe răspândite pe un teritoriu extrem de vast și care, probabil, au o străveche rădăcină comună. Mai mult decât atât, studiind focul, G. J. Frazer constată că „geneza tuturor formelor de foc ritual trebuie căutată în „focul viu”, care își are «originea în vremurile în care strămoșii popoarelor europene trăiau mai mult din produsele cirezilor lor, iar agricultura juca încă un rol subordonat în viața lor»”⁵. Perspectiva antropologului pune în relație credințele și ritualurile legate de foc cu principala sursă de existență a omului din vechime: agricultura. Viul vegetal și animal ar fi generat o mulțime de credințe legate de prezența focului viu.

Iată suficiente motive pentru a încerca să interpretăm o serie de ritualuri binecunoscute care au focul drept element central. În această privință dispunem de un material etnografic bogat, pus în valoare de o seamă de etnologi celebri: Simion Florea Marian, Ion Ghinoiu, Romulus Vulcănescu, Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea etc.

Simion Florea Marian scrie despre focurile din ajunul sărbătorii de Sfântul Gheorghe. În Rădăuții de altădată, consemnează autorul, „se freacă două lemne uscate unul de altul atâta până ce înfierbântându-se se aprind și încep a arde. Acest foc viu se păstrează apoi cu cea mai mare băgare de seamă, ca să nu se stingă niciodată, peste tot anul

⁵ Apud Monica Budiș, *op. cit.*, p. 107.

crezându-se că casa la care se află asemenea foc are mare noroc, și anume că nu se poate nimic rău apropia de ea”⁶.

Aici accentul cade pe două aspecte care se leagă într-un fel sau altul de simbolistica focului. Modul de obținere, respectiv frecarea celor două bucăți de lemn uscat, subliniază simbolismul său sexual. „Semnificația sexuală a focului este legată de prima tehnică de obținere a focului prin frecare, dus-întors, imagine a *actului sexual* (ELIF). După G. Dieterlen, spiritualizarea focului ar fi legată de obținerea acestuia prin percuție. Aceeași remarcă se găsește și la Mircea Eliade. Focul obținut prin frecare este considerat drept rezultatul (progenitura) unei *uniri sexuale*”⁷. Acest *foc viu* aduce în prim plan focul interior, cel care sălășluiește în adâncurile noastre și se manifestă prin iubire. Probabil nu întâmplător astăzi regăsim în mentalul social o serie de formule, precum *focul iubirii*, *focul dragostei*.

Plecând de la acest raționament, Gaston Bachelard vede focul, în primul rând, ca pe un „fiu al omului” și mai apoi al lemnului⁸. Dacă Frazer stabilea o legătură între viul vegetal/animalier și ritualurile cu foc, autorul francez al *Psihanalizei focului* îl pune în relație cu viul din noi. Cu certitudine între *focul iubirii* și *actul sexual* există o misterioasă legătură pe care omul primitiv și cel tradițional au simțit-o, au încercat s-o înțeleagă, să-i pătrundă misterul și au înveșmântat-o în diverse credințe și ritualuri. Nu degeaba la noi, la români, se spune că feciorii care sar peste acest foc vor beneficia de sănătate întreg anul, dar, în primul rând, își vor mări performanțele sexuale.

În această situație, focul are o conotație pozitivă, trimițând la fecunditate, protecție, purificare. Focurile vii din noaptea de Sfântul Gheorghe trebuie să fie păstrate aprinse peste an pentru a ocroti familia și pentru a asigura fertilitatea acesteia.

Totuși, la o atentă observație vom regăsi alte conotații ale focului ca simbol sexual, conotații care-i dezvăluie mai cu seamă latura sa negativă. Focul poate fi și o forță malefică, a tenebrelor, ascunsă în adâncuri. „Mircea Eliade notează caracterul ambivalent al focului: *el e fie de origine divină, fie demoniacă (deoarece după anumite credințe arhaice, el ia naștere în mod magic în organul genital al vrăjitoarelor)*”⁹.

⁶ Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, vol. 2, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 274.

⁷ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 65.

⁸ Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, 1965, *passim*.

⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 65.

Or, vrăjitoarele, așa cum sunt percepute, la nivelul mentalului colectiv tradițional, sunt cele care lucrează cu forțele întunericului, cu diavolul. Până nu demult exista chiar credința că acestea pot întreține relații sexuale cu demonii. *Incumbii* și *sucumbii* erau cei care se livrau periodic vrăjitorilor și vrăjitoarelor pentru a trăi pasiuni erotice dureroase și chinuitoare. Probabil aceasta era împrejurarea în care se năștea focul demonic. Într-o asemenea companie, prin contagiune, focul capătă o dimensiune demonică, negativă. Aceste apropieri ne ajută să scoatem la lumină și alte caracteristici ascunse ale stihiei pirice în ritualurile din ajunul Sfântului Gheorghe. Chiar dacă nu au fost reținute de mentalul tradițional, o serie de simboluri și semnificații continuă să supraviețuiască în forme latente. Ele se pot manifesta în unele practici și obiceiuri care par neexplicabile la prima vedere. De exemplu, la români există credința că focul din noaptea de Sfântul Gheorghe trebuie păstrat aprins tot anul pentru a asigura protecția casei și familiei. De această dată, simbolismul său este unul pozitiv, legat de purificare și protecție.

Interesant este că și în această situație interdicțiile și tabuurile referitoare la păstrarea focului îi relevă inclusiv natura sa negativă. „Nu-i bine să împrumuți focul viu” sau „dacă se stinge este semn rău”. Orice virtute a focului viu ascunde în subsidiar și latura sa temută, primejdioasă.

Aceste ritualuri se practicau chiar în ajunul Sfântului Gheorghe. Alăturarea a două evenimente diferite (o sărbătoare de factură păgână și una creștină) au în comun imaginea focului. În mai toate reprezentările iconografice, Sfântul Gheorghe apare ca un mare luptător care răpune balaurul aruncător de flăcări. Focului pașnic și îmblânzit din ajunul sărbătorii i se opune cel violent și distrugător al balaurului. Explicația cea mai interesantă ar putea veni din faptul că în vremurile vechi, exact în aceeași perioadă, era venerat un zeu precreștin. Ion Ghinoiu, în volumul *Zile și mituri*, scrie despre „un vechi zeu al vegetației, protector al cailor, vițelilor cu lapte și holdelor semănate, identificat în panteonul românesc cu *Cavalerul Trac*”¹⁰. Focul viu, ritualic era, de bună seamă, un element principal în ritualul cinstirii acestui zeu. În ultimă instanță, prin intermediul lui, divinitatea își manifesta puterea și atributele. În calendarul popular românesc el poartă numele de *Sângeorzul*. Cele două sărbători, creștină și tradițională, prin alăturare și prin felul cum

¹⁰ Ion Ghinoiu, *Zile și mituri. Calendarul țăranului român. 2000*, București, Editura Fundației PRO, 1999, p. 82.

valorizează focul, se pot înscrie într-un *întreg*. Vorbim aici despre paradoxul unirii a două caracteristici opuse, și, prin aceasta, de caracterul sacru al focului. Or, vechea sărbătoare precreștină nu ne sugera tocmai acest lucru? Mentalul românesc tradițional a recuperat înțelesurile originare ale focului într-o manieră originală: focul viu, sacru prin excelență, este evocat în ajunul și la sărbătoarea Sfântului Gheorghe.

Tot despre focuri misterioase, vii, credem noi, este vorba și atunci când se aprind comorile. Obiecte de preț, bani și bijuterii ce au fost ascunse cândva, au prilejul de a-și anunța prezența într-un chip miraculos. În tradiția românească, cu ocazia anumitor sărbători (Sfântul Vasile, Paște, Sfântul Gheorghe, Înălțarea Domnului, Duminica Mare sau Joia Mare), comorile ce zac în pământ de o bună bucată de vreme ard. Astfel își explică oamenii de ce țâșnește din pământ o flacără misterioasă și neobișnuită acolo unde au fost tănuite bogății.

De remarcat un fapt interesant: *flacăra nu arde și nu mistuie*. Chiar dacă oamenii nu vorbesc concret aici de prezența unui foc viu, totuși ideea face trimitere la această ipostază a sa, precum și la vechile mitologii și credințe referitoare la „*coacerea* pietrelor și a mineralelor în măruntaiele pământului”¹¹. În mod normal, aceste zăcămintе, asemeni unor ființe ale adâncurilor, comportă un proces de transformare și prefacere naturală. Ele cresc, se coc, scrie Mircea Eliade, pentru a fi scoase mai apoi la lumină. În opinia istoricului român al religiilor, „metalurgia, ca și agricultura, implică de asemenea fecunditatea Pământului-Mamă”¹². Fenomenul de gestație ce se petrece în adâncuri modifică și înnobilează piatra. Or, comorile nu sunt altceva decât finalitatea acestui proces îndelung și ciudat asupra căruia s-au aplecat cu mare atenție și alchimiștii. Situându-ne în același registru, putem gândi obiectele prețioase ca fiind asemeni unui copil ce s-a dezvoltat în pântecul mamei sale și a suferit mai apoi diverse influențe și transformări exterioare. Grație unor împrejurări, comorile ajung să se întoarcă din nou în „mediul” matern. Cauzele acestei întoarceri sunt teama de hoți, frica de prădători, zgârcenia nemăsurată sau, pur și simplu, blestemul. Ei bine, aceste obiecte de preț din aur, argint, bronz, safire, diamante, rubin etc. au, pe lângă valoarea lor obișnuită, și o semnificație aparte ce ține, credem, de misterul nașterii lor, pe de o parte, dar și de istoria lor terestră

¹¹ Mircea Eliade, *Făurari și alchimiști*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 43.

¹² *Ibidem*, p. 47.

(blesteme, spaime, frici, taine etc.). În mod firesc, întoarcerea lor la matcă nu ar fi trebuit să provoace neliniști și aprinderea de flăcări exact în locul unde acestea se află adăpostite.

Este acesta o formă de refuz a pământului de a le mai adăposti, ca semn al deplinei lor maturități? Posibil, așa cum poate fi și o reacție de respingere a istoriei pe care o poartă cu sine. Aparținând viului, în mod firesc flacăra pe care o emană nu poate fi decât *vie*. Ea nu arde și nici nu provoacă durere. Prezența ei poate spune multe oamenilor despre proveniența și secretele comorii ascunse. Timpul zilei, forma și culoarea flăcării sunt doar câteva coordonate în acest sens. „Comorile care ard de la amiază și până la miezul nopții sunt necurate. Iar comorile ce ard după miezul nopții, și anume după ce au cântat cocoșii de miezul nopții și până la amiază, acelea sunt curate, căci se știe că după cântători, adecă după ce au cântat cocoșii de a doua oară, toate duhurile cele necurate se fac nevăzute. Para comorilor, sau mai bine zis a banilor celor curați, e albăstrie, iar a celor necurați e cam albie sau gălbie. Bani ce ard cu pară sau flacăra albie sunt de argint, iar cei ce ard cu pară gălbie sunt din aur. Flacăra care arată locul unde ard banii se urcă atât de sus în aer, cât de adânc e îngropată în pământ comoara ascunsă”¹³. Se poate lesne observa că flacăra poate fi benefică, aducătoare de belșug și bunăstare, dar și malefică, semn al blestemului și al prezenței celui rău. În unele locuri se crede, de pildă, că multe comori aparțin diavolului și ard pentru a-l ispiti pe om. De această dată avem de-a face, probabil, cu o asociere târzie între *focurile infernului* situate, după credințele populare, undeva în tenebre și caracterul său viu, explicat grație descendenței din Pământul-Mamă. Invocându-l pe Frazer, Monica Budiș arată că fertilitatea, în cazul focurilor rituale, „este mai degrabă un rezultat indirect, obținut prin descătușarea energiilor de reproducere ale plantelor și animalelor legate în chip fatal de puterile vrăjitoarești”¹⁴. Mai mult, tabuurile și pericolele ce-i pândesc pe vânătorii de comori sunt o dovadă a *caracterului dual al focului*: pe de o parte, anunță prezența unei comori, iar pe de alta poate fi urma unui blestem, prevestind nenorocirea. Iată deci prezentă aici o altă *coincidentia oppositorum* legată de motivul focului.

Un exemplu la fel de provocator ca și cele de mai sus îl prezintă *focurile pascale*, cele făcute în Noaptea de Înviere, și lumina Învierii.

¹³ Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 284.

¹⁴ Apud Monica Budiș, *op. cit.*, p. 107.

De la bun început trebuie spus că și de această dată regula se respectă. Este vorba de asocierea unor vechi sărbători păgâne cu cele creștine. Aceste focuri ritualice din ajunul și din noaptea Învierii se înscriu în categoria focurilor de primăvară și au, în special, scop purificator. Ele se făceau în curtea sau în preajma bisericii, pe dealuri, în cimitire. „Apare în unele sate din Transilvania cu motivația: contra șerpilor și a altor dăunători (numit *fumăgăi*); pentru rodul pomilor și pentru găsirea cuibului la păsări”¹⁵. În general, pentru mentalitatea tradițională românească, semnificația acestor focuri ritualice trimite la purificare.

Unele dintre aceste focuri se mai practică și astăzi. De exemplu, în nordul Moldovei, în satul Rădășeni (jud. Suceava) se mai aprind și acum aceste focuri rituale în noaptea de Înviere. Interesant este că, în cele din urmă, obiceiul s-a creștinat. Nu se mai pomenește nimic despre virtuțile apotropaice sau purificatoare ale focului. Totuși, în fiecare an, de Înviere, tinerii din Rădășeni aprind focuri pe cele patru dealuri care înconjoară satul și cântă „Hristos a Înviat”. De îndată ce începe slujba Învierii, tinerii și copiii urcă pe cele patru dealuri care străjuiesc satul și, în locuri bine stabilite (pe fiecare deal, în cele patru puncte cardinale se află câte o cruce), fac focuri, iar apoi rostogolesc roți de foc la vale. Explicația pe care o oferă sătenii acestui fapt este destul de simplă: „așa am prins de la părinți”, „așa este obiceiul”, „pentru că Hristos a Înviat și sărbătorim Paștele”.

Și mai interesant este faptul că acesta este un sat de vechi pomicultori, cu întinse livezi. Chiar dacă astăzi nu se mai amintește nimic despre semnificația străveche a focului, cu siguranță, focul ritualic din acest spațiu a avut cândva trimitere clară la fertilitate și purificare. Subliniem și de această dată *aspectul benefic* al focului. Semnificațiile fertilizatoare ale focului din acest gen de ritualuri reînnoiesc legătura sa cu vegetația, cu *viul*. Acest fapt ne îndreptățește să considerăm că, la origine, ar sta și aici tot ideea de *foc viu*.

Legătura focului din ajunul Paștelui și din noaptea de Înviere cu lumea morților pare nefirească. Nu întâmplător, în unele regiuni românești (în special, Muntenia și Oltenia), în perioada pascală se făceau focuri pentru morți în curțile oamenilor sau în cimitire¹⁶. Vegherea focului este motivată de o serie de povestiri și legende de inspirație creștină. Să nu uităm însă că Paștele se suprapune peste o

¹⁵ Monica Budiș, *op. cit.*, p. 115.

¹⁶ *Ibidem*, p. 114.

străveche sărbătoare care celebrează – după cum scrie și Ion Ghinoiu – „moartea și renașterea zeului detronat (Mithra, Crăciun)”. El marchează o perioadă de hotar când are loc disoluția unui timp, când totul devine un haos din care va lua naștere mai apoi un nou început, ordinea. „Timpul se degradează neîncetat în Săptămâna Patimilor, când se deschid mormintele și se întorc spiritele morților la Joimari, iar Iisus este trădat, chinuit, umilit și omorât prin răstignire. După trei zile de haos și întuneric în care omenirea a rămas fără protecție divină, urmează miracolul Învierii Domnului din noaptea Paștelui și actele de purificare din Săptămâna Luminată care readuc echilibrul și armonia”¹⁷.

Focul are, fără îndoială, virtuți purificatoare, este cel care ajută și veghează la depășirea unui moment de criză: *haosul*. El face lumină în întunericul morții, este un semn al speranței, regenerării și al vieții. În alte tradiții, focul este valorizat ca fiind un „vehicol” către lumea umbrelor¹⁸. La noi, așa cum lumânările date de pomană de sufletul mortului au drept rol de a lumina calea defunctului, și focurile rituale din cimitire pot însemna același lucru.

În definitiv, noaptea de Înviere este un moment special când cerurile se deschid, iar granițele dintre lumea de aici și lumea de dincolo dispar. Lumina Învierii și miracolul aprinderii Sfintei Lumini la Ierusalim aduc în atenție și o altă semnificație a focului pascal. *Focul-lumină* este un semn al divinului, a prezenței sale în lume. În Botoșani, focul este numit lumină, „foc la tătari, dar la noi lumină”¹⁹. Este focul ce se pogoară în chip misterios în lume pentru a anunța Învierea și viața. Este o lumină vie. Lumânările care au fost receptacolul focului-lumină dobândesc o importanță foarte mare în cadrul comunității tradiționale românești. Ele sunt păstrate cu grijă pentru a proteja la vreme de necaz și cumpănă. Sunt aprinse atunci când este furtună sau când se abate o calamitate naturală, pentru a feri lumea de boli, de forța duhurilor și spiritelor rele.

Minunea Învierii, a regenerării (dacă avem în atenție vechile credințe precreștine), este întruchipată perfect de prezența focului în cele două ipostaze: prima, cea a *focul pascal*, situat pe pământ (amintim

¹⁷ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 87.

¹⁸ Un exemplu extrem de interesant este prezentat de către Jean Chevalier și Alain Geerbrant (*op. cit.*, p. 65). Aici autorii descriu felul cum teleuții utilizează focul în unele ritualuri, în cazul unui deces. Ei „aprind două focuri, unul la capătul coșciugului, și celălalt la picioarele lui. În primul din aceste două focuri destinate defunctului se depun alimentele care îi sunt hărăzite: focul va fi cel care îi va transmite ofranda”.

¹⁹ Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 147.

aici focul din curtea bisericii sau din cimitire) și care sugerează legătura sa cu tărâmul morților, cu tenebrele. Cealaltă ipostază este reprezentată de Lumina Învierii, cea care coboară din ceruri. Așadar, focul unește aici, pe pământ, înaltul și adâncul, întunericul și lumina. Este o perfectă *coincidentia oppositorum*. Ritualul creștin al luminii pascale și cele precreștine, coabitarea lor în chip minunat, subliniază unul dintre cele mai tulburătoare adevăruri: *permanenta prezență a sacralului în lume*.

3. Valorizări contemporane ale focului ritualic

Fără îndoială se vor fi găsit și alte argumente pentru a sublinia natura duală și sacră a focului. „*Coincidentia oppositorum* este una din modalitățile cele mai arhaice prin care s-a exprimat paradoxul naturii divine. [...] Cu toate acestea, deși o astfel de concepție, în care toate contrariile coincid (mai mult, sunt transcendente), constituie în sine o definiție minimă a divinității și arată în ce măsură aceasta este în mod «absolut altceva» decât omul, *coincidentia oppositorum* a devenit model exemplar pentru anumite categorii de oameni religioși sau pentru anumite modalități ale experienței religioase»²⁰. Una din aceste modalități este și cea a *focului sacru*. Specificul lui se poate foarte bine surprinde cu ajutorul formulei cusaniene utilizată de Eliade. Focurile rituale pe care le-am amintit mai sus sunt, prin esența lor, vii și pun în mișcare un întreg evantai de simboluri. Ele semnifică deopotrivă forța demonică (să ne gândim la căderea lui Lucifer în flăcările Iadului), dar și pe cea divină. Focul este blând, dar și aspru, ucide, dar poate fi și simbol al vieții.

Romulus Vulcănescu evocă trei tipuri de foc: ceresc, pământesc și subpământean. „Focul este o entitate divină atât binefăcătoare, cât și răufăcătoare, și prin aceasta o entitate umană. De aceea, el este folosit ca simbol al sacrificiului față de întreaga natură divină... Ca stihie cosmică focul ceresc era totodată o putere sacră protectoare sau pedepsitoare pentru făptura umană și prin aceasta pentru toate celelalte făpturi de pe pământ. Fiind în stăpânirea deplină a Fătatului, focul ceresc era dat în stăpânirea unor sfinți sau acoliți divini pentru împlinirea rostului lui sacru»²¹.

Astăzi ritualurile s-au mai diluat, uneori chiar până la dispariție în unele zone ale României. Totuși, semnificația focului s-a păstrat la nivelul mentalului popular sub forma unor *superstiții* și *obiceiuri*. În

²⁰ Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 383.

²¹ Apud Monica Budiș, *op. cit.*, p. 108.

unele locuri continuă să mai fie aprinse focuri în noaptea de Paști (com. Rădășeni, jud. Suceava, de exemplu) și să fie păzite cu strășnicie. Însă nimeni nu mai cunoaște semnificația originală a acestui fapt. Motivația invocată acum este una de felul următor: „așa făceau bătrânii noștri”, „am auzit că este bine” sau, pur și simplu, „așa se face”.

Cel mai bine au rezistat o serie de tabuuri, interdicții și recomandări care privesc utilizarea focului: nu este bine să împrumuți foc din focul viu de la Sângeorgiu, să nu arunci cărbunii din acest foc pentru că pot avea un efect malefic în anumite împrejurări, să păstrezi lumânarea de la Înviere, să dai de pomană morților o lumânare aprinsă pentru a avea lumină în lumea de dincolo, să aprinzi primăvara focuri în livezi, curți și grădini, să respecti cu strictețe anumite sărbători pentru a fi ferit de grindină, foc și nenorociri etc.

Astăzi, focul are utilizări cu semnificații speciale, mai ales în practicile magice și vrăjitorești. El este „ingredientul” principal în ritualurile de descântec. Cărbunii încinși în foc, dar și *frigările* (cuțit, foarfece, potcoavă, seceră, în general obiecte din fier care au fost călite la flacăra focului magic și inițiativ încă de la fabricarea lor – de cele mai multe ori ele sunt modelate de către un tânăr fecior țigan și după un ritual extrem de precis) care au trecut și ele proba focului, în unele spații sociale sunt socotite remedii sigure împotriva deochiului, sperieturii sau a altor boli. Rolul lor curativ se bazează, în primul rând, pe forța purificatoare a focului care poate arde și distruge răul sub toate chipurile sale.

În această situație, „focul se asociază cu principiul său antagonic apa. (...) Astfel, purificarea prin foc este complementara purificării prin apă pe plan microcosmic (rituri inițiatice) și pe plan macrocosmic (mituri alternante ale Potopului și ale Secetei sau Incendiilor)”²². Descântecul, ca ritual magic, urmează, în fapt, un model exemplar al miturilor, atât la nivel macrocosmic, cât și la cel microcosmic. Într-un fel, acțiunea contrariilor (foc și apă) vine să sugereze dezordinea instalată, haosul primordial. Ei bine, imitarea acelor începuturi dă speranțe pentru aflarea echilibrului și a ordinii (în unele cazuri, aceasta echivalează cu aflarea sănătății și cu traiul liniștit înscris în ordinea firească a lumii).

O altă utilizare a focului care încă s-a mai păstrat și astăzi privește *ritualurile de divinație* în general, dar și cele de *aflare a ursitului*, în special. În sate, oamenii încă mai fac previziuni meteorologice după *para focului* și după *direcția* în care se îndreptă

²² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 64.

fumul. Dacă flacăra focului se împrăștie este semn că se va schimba vremea, iar dacă fumul se ridică este clar că va fi vreme frumoasă. Dacă sar scânteii din foc, atunci familia trebuie să se pregătească pentru primirea unor musafiri.

Alte practici divinatorii au ca scop *descoperirea ursitului*. Dintre acestea, cele mai răspândite sunt cele din noaptea Sfântului Andrei și cele din noaptea Sfântului Vasile. Fetele privesc în oglindă, la lumina lumânării, pentru a descoperi chipul bărbatului ales. Altele privesc în apă sau ard bucăți de hârtie pe un anumit suport pentru ca mai apoi să le proiecteze, la lumina lumânării, pe perete și să interpreteze formele.

Cele mai sofisticate forme de *divinație în foc* sunt însă cele care propun numai folosirea flăcării. În urma unui ritual precis, persoana care face divinație în foc se concentrează asupra flăcării unei lumânări și apoi face previziunile.

Întâlnind o astfel de persoană, acesta mi-a destăinuit că pentru a cunoaște câte ceva din misterele focului a fost necesar să petreacă o perioadă de inițiere la șamanii siberieni. Prin concentrare și printr-un ritual extrem de precis, discipolul specialiștilor sacrali din Siberia reușea să deslușească în flacăra unei lumânări evenimente, fapte, întâmplări, oameni și locuri care au trecut sau aveau să treacă prin viața unei persoane. Din nefericire, nu am reușit să obțin foarte multe explicații din partea acelui tânăr, doctorand în psihologie, care încerca să pătrundă și să înțeleagă tainele focului. Probabil există un limbaj încifrat pe care îl poți descifra, într-o anumită măsură, numai după perioade lungi de inițiere. În asemenea situații, focul se transformă în vehicol între lumi sau în mesager al subconștientului. Cei care practică divinația sunt convinși că flacăra focului poate „spune” mai multe decât am putea noi bănuși. Dacă forța sa poate purifica, distruge și da viață, de ce nu ar putea să fie și purtătoarea unor mesaje ascunse? Natura sa divină și misterioasă conferă focului toate șansele de a face legătura între văzut și nevăzut.

Sunt și unele vrăji de întoarcere a ursitului care invocă focul și puterea sa. Mai mult, ele se derulează lângă vatră, în fața focului.

„Eu întorc strachina,
Strachina întoarce vatra;
Vatra-ntoarce focul,
Focul întoarce cuptorul,
Cuptorul întoarce hornul,
Hornu-ntoarce 44 de răzișoare.
44 de răzișoare

Să-ntoarcă ursitul meu,
 Care mi-e dat de Dumnezeu,
 Cum bate para focului
 Din fundul cuptorului...
 Arșun la gura cuptorului,
 Arșun la horn
 Arșun în cahlă,
 Așa să tragă ursitorul meu
 Care mi-e dat de Dumnezeu...²³

Deși fac parte dintr-un mai amplu ritual descris de Simion Florea Marian în 1898, versurile și o parte a ritualului mai pot fi întâlnite și astăzi. În această situație, pe lângă focul distrugător de vrăji și purificator, găsim trimitere la foc ca și *agent al dragostei* între două persoane. Mai degrabă, el se transformă și exprimă *focul lăuntric* și *viu* al dragostei.

Revenim, așadar, la tezele anunțate la începutul acestui studiu. Înainte de a fi simbol al divinității, al prezenței sale în lume, focul reprezenta misterul viului, aflat în adâncurile ființei noastre. El este în egală măsură divin, dar și uman. În sfera umanului, semnificațiile sale ne frecventează în cele mai neașteptate chipuri. Încet, încet ele se banalizează, își pierd din consistență și mister. Deseori funcționează perfect la nivelul limbajului sub forma metaforei, a perifrazelor verbale, a zicerilor, a blestemelor etc. Spunem despre cineva că este frumos, deștept sau cuminte *foc*; vorbim despre *focul dragostei* ce aprinde patimi; unii pot fi *roșii ca focul* de mânie; *ardem de nerăbdare* și suntem *stînși* atunci când ne cuprinde dezamăgirea.

Din punctul de vedere al producțiilor de blesteme în care este invocată, la modul cel mai radical cu putință, stihia focului, am putea spune că stăm excelent: „*Arză-l focul*”, „*Mânca-l-ar flăcările Iadului*”, „*Bătu-l-ar focul*”, „*Ucigă-l focul*”, „*Ardă-l-ar Dumnezeu*”, „*Cenușa să se alegă*” etc. Așadar, în blesteme este licitată la maximum latura negativă și distructivă a stihiei pirice. Ea reprezintă, într-un fel, justiția divină în forma cea mai radicală cu putință. Dumnezeu se transformă în divinitate neîndurătoare care arde și pedepsește. Este mai degrabă un Dumnezeu veterotestamentar de a cărui mânie trebuie să te temi. Pe de altă parte, în spațiul religios se vorbește destul de des de „focul credinței”, „focul rugăciunii” etc.

²³ Antoaneta Olteanu, *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat*, București, Editura Paideia, 1999, p. 330.

Ambivalența focului continuă să funcționeze și azi în cele mai neobișnuite situații. În spatele acestor manifestări și expresii banale vom descoperi o mare bogăție de sensuri și simboluri. Ele nu pier, așa cum s-ar crede, ci, dimpotrivă, continuă să ne frecventeze cu regularitate la nivelul subconștientului.

Omul modern trăiește astăzi, printre altele, sentimentul dominării naturii și a stihiei focului. Este doar o iluzie. Ele continuă să controleze la modul cel mai subtil cu putință. Însă, acest fapt face parte din misterul și magia funcționării lor în timp și istorie.

Résumé

Cet étude ne veut pas de faire une analyse du feu de point de vue de théorie solstitiale (Wilhelm Mannhardt), pas de celle purificatrice. Tous les deux tiennent compte de quelques symboles et semnifications du feu. Nous avons essayer de évidentier son caractère dual qui peut se manifester comme une véritable *coincidentia oppositorum*.

Notre point de départ c'est la théorie de G. Frazer qui affirme que le „feu vivant” peut être à l'origine de tout sort feu rituelique. En utilisant une bibliographie étnographique classique nous avons essayé de démontrer la manifestation de feu comme une totalité contradictoire et paradoxale.

Aujourd'hui, l'ambivalence du feu, peut fonctionner même dans des situations bizarres. Cette chose peut cacher une richesse des sens et symboles. Elles ne meurt pas, comme on pourrait croire mais, par contre, elle continuera de ne fréquenter avec régularité au niveau de subconscient.

L'homme moderne, parmi les autres, vit aujourd'hui le sentiment de domination de la nature et du feu. C'est seulement une illusion. Tous cela continueront de ne contrôler dans une manière très subtile. Mais cet fait représente le mystère et la magie de leur fonctionnement dans le temps et dans l'histoire.

PASĂREA, MOTIV DECORATIV PE MORMÂNTUL MARIEI DE MANGOP DE LA PUTNA*

Emilia PAVEL

Maria de Mangop a fost a doua soție a lui Ștefan cel Mare. Familia sa, înrudită cu împărații Bizanțului, stăpâna principatul Mangop din Crimeea¹.

Maria de Mangop, decedată în anul 1477, a fost înmormântată la Mănăstirea Putna, ctitorie a lui Ștefan cel Mare și Sfânt, despre care Nicolae Iorga apreciază: „într-însul găsisse poporul român cea mai deplină și mai curată icoană a sufletului său”². Și fiindcă suntem în anul Ștefan cel Mare, îmi permit să amintesc o poezie populară, care se referă la Marele Voievod: „Ștefan, Ștefan, Domn cel Mare / Seamăn pe lume nu are / Decât numai mândru soare / Lumea-ntreagă stă-n mirare / Țara-i mică, țara-i mare / Și dușmanul spor nu are”³.

Mormântul Mariei de Mangop de la Putna (inv. nr. 1527), se află în biserică, pe latura de nord a gropniței. Operă în „stilul renașterii germano-italice”, după cum susține Claudiu Paradais, „lespedea funerară a Mariei de Mangop este montată pe un soclu decorat cu motive gotice săpate în relief înalt și adosat la peretele nordic al gropniței. Câmpul decorativ al lespedei se compune din două vrejuri florale, puternic reliefate și ușor rotunjite, care se împletesc la mijloc și se desfac aproape circular spre margini, formând două medalioane, în interioarele și exterioarele cărora se desprind ramuri secundare încărcate cu flori. Cele interioare sugerează contururi de inimi, iar în zona superioară a lespedei sub arcul de acoladă format de o nouă întretăiere a vrejurilor, două păsări simetric și armonios înscrise printre curbele mlădioase ale florilor, ciugulesc din corolele lor, însuflețind întregul decor”⁴.

Motivul „pasăre” pe mormântul Mariei de Mangop de la Putna ne amintește de tradițiile poporului român, pasărea fiind mesagerul sufletului. La români, „pasărea suflet” a fost sesizată de Simion Florea

* Comunicare prezentată la Zilele academice ieșene, 23-30 septembrie 2004.

¹ *Dicționarul enciclopedic român*, vol. III, București, Editura Politică, 1965, p. 251.

² Ion Cupșa, *Ștefan cel Mare*, București, Editura Militară, 1974, p. 155.

³ *Ibidem*.

⁴ Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna. Mormântul Mariei de Mangop 1477*, Iași, Editura Mitropolia Moldovei și Sucevei, 1988, p. 583.

Marian, de Tache Papahagi, de Gheorghe Pavelescu și de Romulus Vulcănescu⁵.

Gheorghe Pavelescu susține că pe stâlpzii de mormânt din sud-estul Transilvaniei există câte o pasăre, care stă de veghe la mormântul celui plecat. „Credința că sufletul omului ia formă de pasăre, în momentul când zboară la cer sau în primele zile după moarte, când colindă locurile umblate în viață, este foarte frecventă în regiunea sud-estică a Ardealului cercetată de noi și se întâlnește și la alte popoare”⁶.

„Cucoș negru cântă-n cruce / Scoală mândră nu te duce” sunt versuri ce ne amintesc de bocetele ce au loc cu prilejul înhumării.

Păsărea suflet exprimă figurarea simbolică a sufletului imediat după moarte⁷. Arnold Van Gennep susține că: „Viața terestră este considerată a fi un rit de trecere, din cosmos pe pământ și de pe pământ în cosmos”⁸.

Ruperea de lumea pământească și integrarea sufletului în cosmos este de fapt un complex de rituri, poate cel mai complex din întreaga existență a omului pe pământ. Preocuparea ca cel plecat să străbată mai ușor „marele drum” este strâns legată de străvechea credință potrivit căreia „cel decedat se va întoarce de unde a plecat, așa cum bobul de grâu, putrezind, învie”⁹.

Poporul român, scrie Mircea Eliade, are o preistorie și o protoistorie de egală valoare cu a oricărei națiuni europene importantă și are un folclor incontestabil superior”¹⁰. Mihai C. Băcescu este de părere: „Ne putem mândri că ne situăm între popoarele cu cel mai bogat și concret ornitofolclor”¹¹. Același autor adaugă: „Dacă este adevărat că poporul român are una din culturile cele mai bogate din lume, aceasta se datorează în bună măsură ornitologiei populare. Cunoașterea păsărilor nu este numai treaba zoologului specializat în ornitologie, este și o problemă de largă cultură generală și mai ales de cunoașterea celui bogat izvor de folclor românesc”.

⁵ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei R.S.R., 1985, p. 196.

⁶ Gh. Pavelescu, *Păsărea suflet. Contribuții pentru cunoașterea cultului morților la românii din Transilvania*, în *A.A.F.*, vol. VI, București, 1942, p. 3-9.

⁷ Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 149.

⁸ *Ibidem*, p. 168.

⁹ Aurel Bodiu, *Elemente mitologice ale morții*, în *A.M.E.T.*, 1929-1999, p. 433-437.

¹⁰ Mircea Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, București, 1937, p. 10.

¹¹ Mihai C. Băcescu apud Simona Munteanu, *Semne și simboluri în ornitologia populară*, în *A.M.E.T.*, 1998, p. 395.

Concepția despre sufletul pasăre și în consecință identificarea morții cu o pasăre, a fost deja atestată în religiile Orientului Apropiat arhaic¹². În Mesopotamia defuncții sunt reprezentați sub formă de păsări. Pe monumentele preistorice din Europa și Asia, arborele cosmic este reprezentat cu două păsări așezate pe ramurile lui. În afara valorilor cosmogonice aceste păsări par să fi simbolizat și sufletul strămoș.

Marius Drăgoi numește huhurezul „pasărea morții”¹³. „Când îți ciripește aproape de casă huhurezul, această pasăre prevestește moartea. Femeile îl blestemă în bocetele de la căpătâiul defunctului: „Ardă-l focu puii morții / S-a suit în vârful porții / Și atâta s-a văitat / Până ce te-a căpătat / Și atâta s-a piscuit / Până ce te-a celuit”.

Porumbelul, simbol al sufletului și al Duhului Sfânt în religia creștină¹⁴, este menționat și în *Biblia* de la 1688. Porumbelul, pasăre din aluat dospit, se folosea atârnat de pom la înmormântare, simbolizând sufletul celui plecat. Porumbelul și pupăza sunt cele mai cunoscute motive.

Pasărea măiastră, prin creștinism porumbelul, avea misiunea de a purta sufletul celui decedat spre altă lume, în varianta creștină spre „Rai și Iad”¹⁵.

Lucian Blaga se referă la potop în poezia *Pe ape*, amintind și de porumbei¹⁶, ca și Vasile Voiculescu în poezia *Sufletul*: „Sunt porumbelul călător al lumii / Zvârlit de însăși voia mâinii tale / Din arca vieții pe tărâmul lumii / Mă uit și numai apă văd în cale”¹⁷.

În jocul Călușarilor, susține Ion Ghinoiu¹⁸, ciocul, efigia Zeului Căluș, confecționat din lemn răsucit în formă de cioc și gât de pasăre de baltă este încredințat celui mai important personaj al formației, denumit „mutul”. Ciocul reprezintă organul regenerator al zeiței pasăre de origine neolitică. Cel mai important moment cu care se încheie jocul Călușarilor a treia zi după Rusalii este înmormântarea ciocului, simbol al fertilității și regenerării. Cap și cioc de pasăre de baltă are și masca de turcă¹⁹ (capră) în Transilvania. Del Chiaro²⁰ amintește de obiceiurile populare de Anul

¹²Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. 3, București, Editura Artemis, 1995, p. 26.

¹³Marius Drăgoi, *Ritualuri funebre în Târlișua*, în *A.M.E.M.*, vol. III, 2003, p. 158-176.

¹⁴*Biblia de la 1688*, București, Editura Artemis, 1995, p. 388.

¹⁵Romulus Vulcănescu, *op. cit.*, p. 199.

¹⁶*Biblia...*, p. 388; L. Blaga, *Pe ape* (poezii).

¹⁷Vasile Voiculescu, *Poezii*, București, 1968, p. 153.

¹⁸Ion Ghinoiu, *Călușul, Le Căluș, Istorie și documente, Histoire et documents*, Slatina, Editura „Universitatea pentru toți”, 2003, p. 11, 38.

¹⁹*Ibidem*.

²⁰Emilia Pavel, *Jeux a masques en Moldavie*, Iași, 1998, p. 9.

Nou și despre jocul de Crăciun al „Cloanței și a uncheșului”. „Ea cu un plisc ca de pasăre, iar el cu o mare barbă falsă”. În alaiurile cu măști de Anul Nou, din Podișul Central Moldovenesc, zona Iași, satul Budești – Mogoșești, nelipsită este masca de pasăre de baltă, cocostârcul.

Ideea morții și învierii, simbol al luptei între cele două fenomene antagonice, viață – moarte, predomină în jocurile cu măști de Anul Nou, punctul culminant al jocului fiind încetarea din viață a animalului, care apoi este descântat și reînviat. Jocurile cu măști de Anul Nou sunt obiceiuri arhaice²¹, rituri agrare și pastorale, neolitice și traco-getice, rituri care au evoluat și s-au dezvoltat simultan cu riturile funerare și cultul morților strămoși.

Credința că sufletul omului poate fi întrupat în pasăre este ilustrată de James George Frazer²² cu suficiente exemple din culturile primitive africane. Pasărea în arta africană apare mai ales pe măști și simbolizează puterea și viața, adesea fiind simbol al fecundității.

Substitutul neolitic al zeiței regenerării reprezentat de o pasăre de baltă a devenit o pasăre domestică, găina. Noul substitut al zeiței pasăre, găina, este nelipsit în obiceiurile din ciclul vieții, naștere, nuntă, înmormântare. La înmormântare, spre exemplu, găina se dă de pomană gospodarilor, peste groapa defunctului, simbolizând sufletul celui plecat.

Vasile Pârvan susține că Rusaliile țăranilor noștri, „Moșii”, sunt serbate astăzi ca acum 1900 de ani, de către strămoșii noștri²³. Cuvântul „moși” de origine străveche, probabil traco-getică, s-a păstrat în vocabularul românesc. Sărbătoarea Rusaliilor se potrivea cu datinile și obiceiurile tracilor, care credeau în nemurirea sufletului și aveau un foarte elaborat cult al strămoșilor. „Cei morți erau considerați apărători ai celor vii, de aceea li se aduceau prăznuri și închinări”.

Activitatea spirituală a satului tradițional „abundă în elemente magico-religioase, ceea ce face ca actele de această natură să capete mare însemnătate”, spune Ernest Bernea²⁴.

În mitologiile centro-asiatice, siberiene și indo-europene²⁵, păsările așezate pe ramurile Arborelui Lumii reprezintă sufletul oamenilor. Pasărea,

²¹ *Ibidem*, p. 7.

²² James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. V, București, Editura Minerva, 1980, *passim*.

²³ Emilia Pavel, *op. cit.*, p. 8.

²⁴ Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 110.

²⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 26.

simbol al sufletului, joacă rolul de intermediar între pământ și cer. Cea mai veche atestare despre credința în sufletele păsări poate fi găsită în mitul fenixului²⁶, pasăre de foc, de culoarea purpuri, adică alcătuită din forța vitală și care reprezintă sufletul la egipteni. Fenixul²⁷ este pasărea fabuloasă, care, după legenda antică, odată la 500 de ani, când își simțea sfârșitul, se arunca în foc și renăștea din propria ei cenușă. Mitul a apărut în Arabia, răspândindu-se apoi în Egipt și în Grecia. Fenixul este dublet al vulturului bicefal, care se află în vârful Arborelui Cosmic.

În arta traco-getică²⁸, vulturul bicefal ne apare des reprezentat. Cele mai semnificative dovezi arheologice, care conțin motivul vulturului sunt: vasul nr. 1 de la Agighiol și cel de la Porțile de Fier, datate în secolul al IV-lea, î. Hr. Ivan Evseev²⁹, studiind legendele populare, pledează în favoarea semnificației, menționând că vulturul este o pasăre a iluminării și reîntineririi.

În jurul vulturului bicefal s-a urzit o adevărată mitologie. Vulturul bicefal este un simbol al „tinereții fără bătrânețe și al vieții fără moarte”. Aspirație primordială a omului din popor, bogat reprezentată în folclorul nostru și al altor popoare³⁰.

Pe acoperământul găsit în mormântul Mariei de Mangop de la Putna apare vulturul bicefal, simbol al sufletului. Prin arta cu care sunt realizate motivele decorative, ca și prin materialele folosite, acest exponat este unic în arta bizantină din secolul al XV-lea și unic în istoria artei universale. A fost restaurat în laboratorul Mănăstirii Putna și expus la Expoziția de artă medievală organizată la Vatican și care a fost inaugurată la 30 septembrie 2004.

Credințele populare ne slujesc drept argumente pentru revelarea acestei funcții a vulturului, care „nu îmbătrânește niciodată, pentru că a furat crucea de la fântâna lui Iordan și când este de 20 ani, merge acolo, se scaldă și întinereste”³¹.

Mihai Coman menționează că imaginea băii purificatoare, capabilă să redea puterea și tinerețea este larg răspândită în întreaga arie

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Dicționar enciclopedic român*, vol. II, București, Editura Politică, 1964, p. 364.

²⁸ D. Berciu, *Artă traco-getică*, București, Editura Academiei Române, 1969, p. 364.

²⁹ Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura Amacord, 1994, p. 204.

³⁰ Ion Mușlea, Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, 1970, Editura Minerva, p. 293.

³¹ *Ibidem*.

indo-europeană³². Din textele vedice aflăm că vulturul se luptă cu soarele, iar când penele sale iau foc, el se aruncă într-o apă curată, dobândind o nouă tinerețe. Pentru că se bucură de o viață veșnică, pentru că înfruntă puterea morții, vulturul este un simbol al sufletului, al eternității. În această ipostază îl întâlnim și pe monumentele funerare din Dacia și din străvechea artă traco-getică.

Păsările apar în cele mai diferite genuri folclorice sau categorii ale culturii tradiționale: în mit, în basm, în baladă, în lirica populară, proverbe, ghicitori.

Arta noastră populară abundă în motive avimorfe, în obiectele de lemn crestate, pe blidare, lăzi de zestre, pe ceramică. Cocoșul de Hurez este motivul emblematic al acestui centru de creație populară, ca și cocoșul de Oboga, un alt centru de creație populară din Oltenia. Pe țesături, scoarțe, port popular, cusături, motivul pasăre predomină. Dintre cele mai cunoscute motive de păsări, alături de cocoș, denumit „ceasornicul țăranului”, amintim: porumbei, vrăbiuță, hulubi, cuci, păuni. Pe scoarțele moldovenești, motivul pasăre³³ apare ca element al pomului vieții. Foarte des, păsări, cocoși, porumbei, vrăbiuțe sunt intercalate printre rândurile de motive vegetale, copăcei și pomișori, ritmând oarecum compoziția. Ele apar adesea ca motiv central sau în compoziții complexe; de multe ori câte două perechi de păsărele, încadrează un motiv central, de exemplu pomul vieții, fiind așezate în partea de sus sau de jos a motivului.

Motivele zoomorfe, spune G. Oprescu, își fac apariția de timpuriu în sculptura noastră decorativă: „Așa sunt unele păsări pe ancadramentul ferestrelor de la Mănăstirea Cozia, altele pe mormântul Mariei de Mangop de la Putna 1477, ori pe piatra de mormânt a Saftei Abaz de la Solca, 1684. Păsări în zbor s-au întâlnit pe unele decorații din Țara Românească”³⁴.

Poporul român cu o viață adânc și multiplu legată de natură, este îndeaproape cunoscător al unor fenomene obiective și pozitive care pot să-i regleze viața. Cocoșul este ceasornicul țăranului. Momentului cântării cocoșilor i se spune „dinspre ziuă”. „Când apare soarele rotund și roșu, atunci e răsăritu”³⁵.

³² Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, vol. II, București, Editura Minerva, 1970, p. 293.

³³ Emilia Pavel, *Scoarțe și țesături populare*, București, Editura Tehnică, 1989, p. 53.

³⁴ George Oprescu, *Sculptura românească*, București, Editura Meridiane, 1965, p. 7.

³⁵ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 192.

Un informator ne spune: „Noi care suntem în câmp sau în pădure, de la crăpatul de ziuă și până la înnoptare, știm mai bine ceasul păsărilor, decât pe cel de la radio”³⁶.

Fiecare membru al societății arhaice, știa ordinea sosirii sau plecării păsărilor călătoare.

„Înfrunzirea copacilor, rodirea pomilor, venirea păsărilor, apariția florilor, sunt câteva din aceste fenomene care apar la date fixe și care scot în evidență un ritm cosmic”, spune Ernest Bernea³⁷.

În celebra carte *Cântarea cântărilor* se spune „că cel de al treilea semn al sosirii primăverii este gângăritul turturelelor”³⁸.

Țăranul numește ciocârlia „pasărea plugarului”, căci această pasăre vestește timpul potrivit pentru arat. Un octogenar povestea în 1970: „Așa am prins noi să învățăm lumea, după mugurii de pe mlădițe, după animalele pădurii și păsările cerului și niciodată nu ne înșelăm. Și animalele și păsările simt ceea ce noi nu putem simți”³⁹.

Cucul e vestitor al primăverii, remarcă Tache Papahagi⁴⁰, deci a începerii celor două ocupații fundamentale ale poporului daco-român, agricultura și păstoritul. „Eu pe unde merg și cânt / Ies plugari cu plugurile / Păcurari cu oile / Neveste cu prânzurile” – S. Fl. Marian.

Într-o notă a lui Ernest Bernea din volumul *Cadre ale gândirii populare românești*, autorul citează o informație din 1887, din „Revista pădurilor”, în care se prezintă așa-zisul „ceasornic al pădurii”, adică cunoașterea orei după cântecul păsărilor. „Pițigoiiu cântă la ora 1,30-2,00 din noapte (câlți în știubei spune el, ironizând pe femeile care n-au terminat de tors cânepa – n.n.). Pitulicea (cu cap negru) cântă între 2,00-2,30; ciocârlia între 2,30-3,00; pitulicea (cu piept roșu) între 3,00-3,30; mierla cântă între 3,30-4,00; pițigoiiu între 4,30-5,00 și vrabia între 5,00-6,00”⁴¹.

Pasărea, simbol al sufletului, al tinereții fără bătrânețe și al vieții fără moarte apare pe lespedea funerară a Mariei de Mangop de la Putna, ca și pe acoperământul găsit în același mormânt.

Folclorul ornitologic îmbogățește tezaurul cultural național cu semnificații din cele mai interesante pe care le găsim și în folclorul altor popoare.

³⁶ Simona Munteanu, *op. cit.*, p. 397.

³⁷ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 199.

³⁸ Apud Simona Munteanu, *op. cit.*, p. 397.

³⁹ Simona Munteanu, *op. cit.*, p. 397.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ernest Bernea, *op. cit.*, p. 192.

Résumé

L'oiseau motif décoratif sur le tombeau de Maria de Mangop de Putna, 1477, nous rappelle les traditions du peuple roumain, l'oiseau étant le messager de l'esprit.

La littérature de spécialité mentionne „l'oiseau esprit”, auteurs: Simion Florea Marian, Tache Papahagi, Gh. Pavelescu, Romulus Vulcănescu. Mircea Eliade soutient que „Le peuple roumain a une préhistoire et une proto-histoire égales en valeur à celles de n'importe quelle nation européenne importante et il a aussi un folklore incontestablement supérieur”. Mihai Băcescu apprécie: „Nous pouvons être fiers car nous situons entre les peuples ayant le plus riche et le plus concret ornitofolklore”. La conception sur l'esprit oiseau a été attesté dans les religions du Proche Orient archaïque. En Mesopotamie les morts sont représentés sous forme d'oiseaux. Marius Drăgoi dans ses études se rapportant aux rituels funéraires à Târlîșua – Bistrița Năsăud, appelle le hibou „l'oiseau de la mort”.

La colombe, symbole de l'âme et du Sant Esprit dans la religion chrétienne est mentionnée dans la Bible de 1688, éditions, 1995.

Dans le jeu des „Călușari” (chevaliers) l'Ephigie du Dieu „Căluș” représente l'organe régénérateur de la déesse oiseau, d'origine néolithique, rappelant l'oiseau des marais. Le substitut néolithique de la déesse de la régénération, représenté par un oiseau des marais, est devenu un oiseau domestique, notamment la poule, présent dans les cérémonies liées au cycle de la vie: naissance, noces, enterrement et au cycle du calendrier. L'attestation la plus ancienne concernant la croyance dans l'esprit-oiseau peut être observée dans le mythe du phoenix qui représente l'esprit chez les Egyptiens. Le phénix est le doublet sublimé du vautour qui se trouve au sommet de l'arbre cosmique. Dans l'art thraco-gétique, le vautour est représenté sur le vase céramique de Agighiol et de „Porțile de Fier”, datant du IV-e siècle av.f. Chr. Le vautour bicéphale est un symbole de la „jeunesse sans vieillesse et de la vie immortelle”. Le vautour bicéphale ne vieillit jamais parce qu'il „a volé la croix de la fontaine de Jurdain et, quand il a vingt ans, il y va il y prend un bain il s'y baigne et il en rajeunit”. L'image du bain purificateur, capable de restituer la puissance et la jeunesse est largement répandue dans toute l'aire indo-européenne. Parce qu'il jouit de la vie éternelle et qu'il affronte la force de la mort, le vautour est un symbole de l'esprit, de l'éternité. Notre art populaire abonde en motifs avimorphe sur les objets en bois sculptés, sur la céramique, sur les tissus, sur les tapis, sur le costume populaire, sur les broderies. Parmi les motifs d'oiseau les plus connues, à côté du coq „le réveille matin du paysan”, mentionnons des colombes, des moineaux, des coucous, des paons. Le paysan appelle l'alouette l'oiseau de l'agriculteur, le coucou est l'annonciateur du printemps, dit Tache Papahagi. Dans une note due à Ernest Bernea, dans son volume „Cadre ale gândirii populare românești” (Cadres de la réflexion populaire roumaine) l'auteur cite une information de 1887, dans la „Revue des Forêts” dans laquelle on nous présente le soi-disant „horloge de la forêt”, c'est-à-dire la connaissance de l'heure selon le chant des oiseaux.

Le folklore ornithologique enrichit notre trésor culturel national avec des significations intéressantes que l'on peut retrouver aussi dans le folklore d'autres peuples.



Fig. 1. Lespedea de mormânt a Mariei de Mangop de la mănăstirea Putna.
8 august 2004. Foto: Constantin Iordachi



Fig. 2. Mormântul lui Ștefan cel
Mare și Sfânt de la mănăstirea
Putna. 8 august 2004.
Foto: Constantin Iordachi

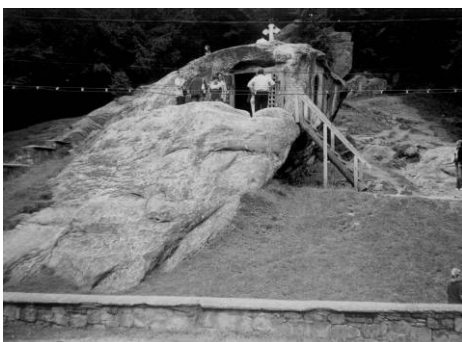


Fig. 3. Schitul lui Daniel Sihastru de la
mănăstirea Putna. 8 august 2004.
Foto: Constantin Iordachi

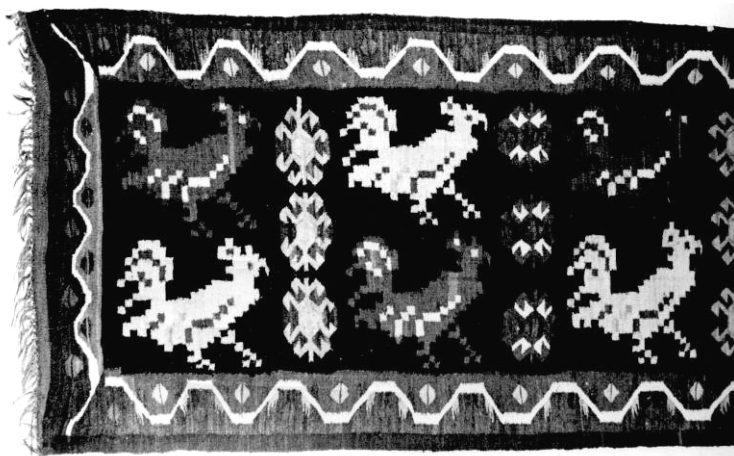


Fig. 4. Scoarță cu motivele „cucosei și trandacirei”, în culori vegetale; datată 1900. Moșna, Iași.
Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei



Fig. 5. Scoarță cu motivele „porumbei și copăcei”, în culori vegetale; datată 1819. Dancu, Holboca, Iași.
Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei



Fig. 6. Scoartă cu motivul „pomul vieții cu păsărele”; datată 1861.

Mândrești, Vlădeni, Botoșani.

Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei

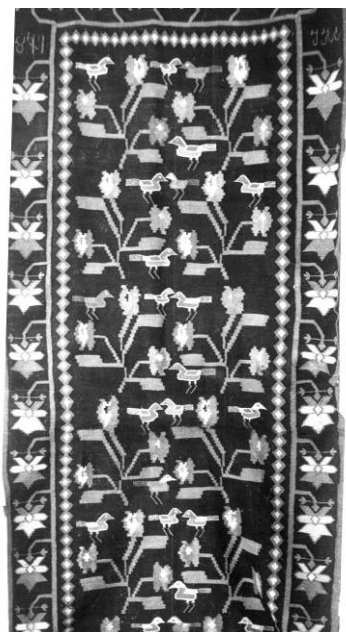


Fig. 7. Scoartă cu motivul „crenguțe cu păsărele”; datată 1871. Brăești, Neamț.

Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei



Fig. 8. Ștergar cu motivele „fete, păuni, cucuși”. Frumușica, Botoșani.

Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei

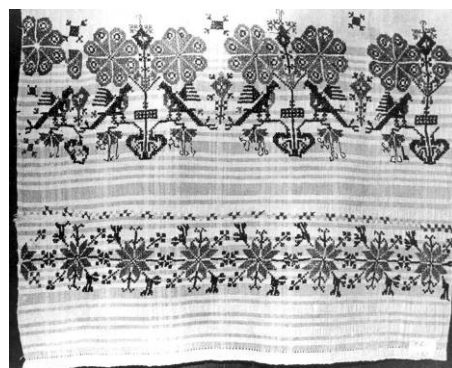


Fig. 9. Ștergar cu motivele „prescurele”, „cuci și stele”. Ivești, Vaslui.

Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei



Fig. 10. Motivul „pasăre” pe frontonul unei case din satul Cristești, Vaslui, 1962



Fig. 11. Motivul „pomul vieții cu păsărele” pe o bărneată din zona Iași. Colecția Muzeului Etnografic al Moldovei

* * *

Erată

Propoziția „fustanela este o piesă de port popular, de tradiție ilirică, preluată de la celți...” (din materialul Emiliei Pavel – *Confluente și sinteze cu privire la portul popular*, publicat în *A.M.E.M.*, II, 2002, p. 123) se va citi „fustanela este o piesă de port popular, de tradiție ilirică, preluată **de** celți...”.

De asemenea, propoziția „o fustanelă a fost descoperită pe o figurină de pământ ars...”, din același material și aceeași pagină, se va citi „**fustanela** a fost descoperită pe o figurină de pământ ars...”.

(Redacția)

TERMENI PĂSTOREȘTI ÎN LIMBA ROMÂNĂ: STÂNA

Ion POPESCU-SIRETEANU

Cu privire la originea termenului **stână** au fost propuse mai multe explicații. Le prezentăm pe cele mai importante, în ordine cronologică.

Franz Miklosich, **Die slavischen Elemente im Rumunischen** (1862), p. 46, și în **Beiträge zur Lautlehre der rumunischen Dialekte** (1881), I, p. 22, consideră că rom. **stână** este element slav, comparându-l cu vbg. **stanŭ** (apud Philippide, **OR**, I, p. 443).

B. P. Hasdeu, în „Columna lui Traian“, 1873, p. 245 și 1874, p. 105, se ocupă de acest termen și-l consideră autohton (vezi și C. Poghir, **B. P. Hasdeu, lingvist și filolog**, p. 176; Hasdeu, **Originile păstoriei la români. Studiu de filologie comparată**, în **Scrieri istorice**, II, 110-111)

Laurian și Massim înregistrează cuvântul **stêna**, în al doilea volum al dicționarului lor (p. 1271), cu sensul „staul de oi“, indicând ca etimon probabil și gr. **στενή**.

A. Cihac crede, după Miklosich, că rom. **stână** este element vechi slav, din **stanŭ**. Se citează și rus. **stanŭ**, scr. **stan**, alb. **stan**, gr. **στάνη**, „idem“, și **στάνα**, ung. **esztene** și **isztena**.

Împotriva originii slave au fost aduse argumente serioase.

G. Giuglea, în **DR**, II, p. 359-362, spune că prima etimologie a cuvântului **stână** o dă Cihac, dar se vede că primii care se ocupă de acest termen sânt Miklosich și Hasdeu. El crede că **stână** ar putea fi un lat. ***saeptana** (<**saeptum** „gard“). Ca formație paralelă citează ***parietana**, de unde ar veni friul. **paradane**, **paladane**. ***Saeptana** „coliba de la saeptum“ poate da în românește ***săptână**, **sătîină** și apoi, prin sincoparea lui **ă** aton, **stână**. Trecerea lui **a + n** la **în** nu se poate explica prin slavă. Fenomenul este cunoscut numai în elementele latine, și este, deci, anterior contactului cu slava. Cercetătorul consideră că „foneticește și ca formație **stână** < ***saeptana** nu întâmpină greutățile slavului **stanŭ**, chiar dacă problema întreagă nu o putem considera rezolvată definitiv“. Deși pleacă de la metoda „cuvinte și lucruri“ („cuvântul nu trebuie despărțit de lucru cu ușurință, și mai ales de

lucrurile specifice“ (p. 360), G. Giuglea este stăpânit de dorința de a găsi o origine latină termenului și pierde din vedere relația dintre cuvântul **stână** și un element de foarte mare importanță: locul pe care se așează stâna. Într-o altă lucrare, **Cheie pentru înțelegerea continuității noastre în Dacia, prin limbă și toponimie**, din 1944, republicată în **Cuvinte**, Giuglea spune că **stână**, ca nume topic „în sute de puncte din Carpați“, este unul dintre „capitalele temeuri ale continuității în Dacia“. „Astăzi lingvistica poate spune categoric că **stână** e cuvânt autohton, întrebuițat de daci, apoi de daco-români, ca moștenire din vremuri preromane“. **Stana** a devenit **stână** (așa cum **lana** > **lână**, **panis** > **pâne** ș.a.) (**Cuvinte**, p.319). „**Stâna** rămâne în munți de când o durează păstorii și până putrezește“, „Când coboară toamna turmele, pe plaiuri în jos, ea rămâne pustie pe culmi și așteaptă primăvara viitoare, când se umple iarăși de viață. Acest ritm de suire și coborâre, vechi de când există păstori în Carpați, se leagă ca un străvechi refren de viață muntenească“. „Cuvântul **stână** există numai la dacoromâni“ (**Cuvinte**, p. 320). „**’Stână’** cuprinde în sine și ideea de ’clădire’ și înțeles mai întins și firesc de tot cuprinsul unei **târle** cu oi cu tot“, „Baza primitivă din care derivă rom. **stână** este aceeași cu v. ind. **sthāna**, avest., v. pers. **stana** ’Standort, Aufenthaltsort, Ort, Platz’, lituană **stonas** ’stand’ “; „din slavă nu se poate explica cuvântul străromân, fiindcă n-avem nici un caz în care să se constate trecerea lui **a + n** la **în**. Aceasta se petrece numai în elementele latine și dacoromane (preslave)“ (*ibidem*, p. 321). Prin urmare, **stână** reprezintă o moștenire autohtonă. Același punct de vedere este exprimat de G. Giuglea și într-o altă lucrare publicată tot în 1944, în limba germană, **Uralte Schichten und Entwicklungsstufen in der Struktur der dakorumänischen Sprache**, Sibiu, 1944. Și aici se susține originea autohtonă a termenului **stână** (vezi volumul **Fapte de limbă**, p.32-33).

O. Densusianu, în **GS**, I, p. 165, nu acceptă etimologia **stână** < ***sătână** propusă de Giuglea pentru că sincopa lui **ă** protonic din ***sătînă** e greu de admis într-un asemenea cuvânt (**sătul** nu s-a redus la **stul** decât în compusul **destul** și acolo prin fonetică sintactică)“. Densusianu a susținut mai întâi, în **Histoire**, I, 271, 282 (**Istoria limbii române**, I, 179, 186) că **stână** este element slav pătruns în limba română „cu ocazia primelor contacte dintre români și slavi“ (I, 186), dar va renunța la această părere. Astfel, în **GS**, I, 238-242, respingând părerea lui Giuglea din **DR**, II, spune că „**stână** nu poate fi și el decât un iranism introdus în lexicul nostru“. La slavi nu apare un cuvânt **stana**, ci

vsl. **stanъ**, bg., rus. **станъ**, sb., slov., ceh., pol., rut. **stan**. Accepțiunea „**stână**” în limbile slave apare cu totul izolat. S-ar putea ca rom. **stână** să fi influențat sensul sb. **stan**. Vlahii din Moravia au termenul **salaș** cu sensul „stână”, dar **stanovisko** „locul unde vărează ciobanii”. Tot în Moravia apare **stanisko** „sălaș” și **stáni** „locul unde stau la pășune vitele”. Termenul românesc **stână** a fost adaptat la slavă. În limbile iranienne, însă, **stāna** se întâlnește frecvent: în avestică, **stāna** „locul unde stau diferite animale; grajd”; **aspō-stānā** „grajd pentru cai”; **gao-stāna** „grajd pentru vite”; **uštrō-stāna** „grajd pentru cămile” (p. 240, nota 3). Termenul este atestat și în v. persană și în pehlevi. Pe baza fonetismului **an** > **în**, se poate spune că termenul iranian trebuie să fi pătruns la noi într-o epoca veche și s-a putut fixa și datorită asemănării lui cu **stare**. Se pare că Densusianu nu a înțeles exact sensul termenului **stână** de vreme ce spune că prin el înțelegem „adăpostul ciobanilor și al oilor” (**Aspecte**, I, 78). Poate că termenul latin cu care se denumea stâna la noi a fost înlocuit prin contacte lingvistice directe, datorită unor deosebiri avantajoase în construcția adăpostului. În latină sânt două cuvinte pentru „stână”: **casa** „adăpostul ciobanilor” și **tugurium** (**pastoralis**). Noi am moștenit **casa**. În limbile slave **stanŭ** are sensuri variate, dar numai în Dalmația și Herțegovina occidentală termenul are legătură cu viața păstorească. Aceste regiuni, însă, au fost colindate de români. Termenul românesc trebuie apropiat de elementul iranic (**Aspecte**, I, 78-84). În domeniul romanic sânt unele asemănări cu termenul românesc: în reg. abruzzesă apare **štazze**, în calabreză și corsicană **stazzu** „stână”. Formele acestea ne duc spre lat. **statio** atestat în latina târzie cu sensul „stână”. Se poate admite o legătură între vocabularul latin și cel iranic. „Din aceeași temă derivă și iranicul **stāna** și slavicul **stanъ** și atunci ne întrebăm: nu este oare posibil ca în latina vulgară din țările carpato-dunărene să fi fost întrebuințat la început un cuvânt, poate chiar **statio** sau un alt derivat pentru a designa stână și mai târziu forma latină, întâlnindu-se cu elementul iranic, acesta să fi fost favorizat?” (**Aspecte**, I, 85-86). Este ciudat că O. Densusianu nu vede posibilitatea ca **stână** să fie element autohton, mai ales că tema **sta-** este prezentă în multe limbi indoeuropene! Părerea lui O. Densusianu, prezentată cu unele atenuări în **Aspecte**, a rămas cu totul izolată și din cauză că **Aspecte** este lucrare ca și necunoscută.

Sextil Pușcariu nu acceptă ideea că **stână** este element de împrumut: „Ar fi într-adevăr curios ca termeni importanți păstorești ca **stână** și **smântână** să fie împrumutați de la slavi, când în cele mai multe

cazuri noi am fost cei cari le-am dat slavilor încunjurători asemenea termenii“ (**DR**, III, 378). **Stână** are în sârbă corespondentul **stana**, cu același sens ca în limba română, și s-ar putea să fie chiar cuvântul românesc. Un corespondent al lui **stână** este identificat de Jokl în limba albaneză, **šteze**, **štaze** „animal“, și vine dintr-un i.-e. *stā-n + suf. colectiv -ze. „Este foarte probabil ca același tip indoeur. *stān(a), înrudit cu alb. **šteze**, **štaze**, cu slavul **stanъ** (în paleoslavă 'adăpost, tabără', în sârb. și 'locuință', în rus. **stanъ** 'loc de șezut, tabără', **stanica** 'turmă, locul unde se strânge o societate') și cu litvanul **stonas** 'loc de șezut' (cf. I. Șiadbei, „Viața rom.“, XV, 1923, 305) - să fi existat în graiul strămoșilor noștri autohtoni, despre care știm că se ocupau cu păstoritul, și deci că **stâna** noastră să fie continuatorul neîntrerupt al cestui cuvânt autohton. Înțelesul original trebuie să fi fost „locul unde stau, unde se adună, se adăpostesc animalele și apoi, prin specializare asupra animalului care se cultivă mai cu seamă, 'locul de adăpost al oilor’“ (p. 381-383). Pușcariu spune că la aromâni și meglenoromâni cuvântul lipsește*, și că faptul este semnificativ, dar istroromânii îl cunosc (în niște note ale lui A.Glavina: **stână** și **stânărie**, mai ales ultimul; **stână** ar putea fi un dacoromânism) (p. 383). „Ung. **esztena**, **isztina** 'parc de moutons' e desigur împrumutat din românește“ (383, nota I). Vezi și Márton, 130-131.

Al. Philippide, fără a respinge definitiv posibilitatea unei origini slave („Că ar fi cuvântul românesc un slavism, e posibil, dar nu se poate proba decât prin apropierea român **stână** - slav **stan**“, **OR**, I, p. 443), consideră termenul ca fiind autohton (**OR**, I, 443; II, 15, 16, 734). Originea latină propusă de G. Giuglea, în **DR**, II, i se pare lui Philippide „cu neputință“ de acceptat. Deoarece **án** nu este transformat în **ăr** și **s** nu este transformat în **ș**, cuvântul albanez **stan** nu este împrumutat din română, și nu are mare vechime în această limbă, față de **án>în**, schimbare străveche în română (**OR**, II, 734). În cazul acesta, părerea lui Gaster, care considera cuvântul românesc drept împrumut din albaneză, nu poate fi luată în seamă (**OR**, I, 443).

Al. Rosetti, în **GS**, V, p. 168-171, reluând discuția despre originea termenului **stână**, spune că explicația din slavă prezintă unele dificultăți: 1) apariția lui **î**; 2) prezența lui -ă; 3) sensul cuvântului dacoromân. În limbile slave sensul „**stână**“ nu este general. Al. Rosetti crede că în română sensul se explică printr-o restrângere din cauza specificului ocupației. Același sens îl are cuvântul și în sârbă, și în

* Totuși, la aromâni cuvântul este cunoscut.

Moravia, dar nu trebuie să vedem o influență românească, după cum cred Pușcariu și Densusianu. Rosetti respinge explicația lui Densusianu prin iranică: nu se poate explica sensul românesc. Mai acceptabilă ar părea explicația dată de Pușcariu, care crede că ***stâna** a existat la daci. Radicalul ***stâ-** a existat în tracă și iliră pentru că e general în limbile indoeuropene. Dar la noi cuvântul este izolat, pe când în slavă are o familie bogată. De ce nu găsim termenul în albaneză și aromână? Concluzia lui Al. Rosetti este că termenul românesc **stână** se explică numai prin slavă, din **stanъ**, cu toate dificultățile. Genul lui **stanъ** a fost schimbat în dacoromână, ca în **buruiănă**, **buriană** din sl. **burjan**; **năpastă** din **napast** etc. Schimbarea genului se explică prin faptul că în timpul introducerii cuvântului în română, termenul era sinonim cu un termen feminin existent. Este un împrumut slav dintr-o epocă veche. Deși O. Densusianu nu admite teoria lui Al. Rosetti cu privire la **a + n > în.**, întrucât în elementele slave **a + n > an**, (vezi **GS**, V, p. 178), cercetătorul își va menține punctul de vedere (vezi în acest sens **Istoria limbii române**, III, 1962, 98-99). Și în **ILR**, 1978, Al. Rosetti susține că „**a** urmat de **n** a trecut totuși la **â** în câteva cuvinte de origine slavă“, între acestea fiind și **stână**. Dar se și îndoiește de această origine: „sau nu sânt de origine slavă, cum presupun unii cercetători (cum ar fi cazul lui **jupân**, **stână**)“ (**ILR**, 344).

G. Pascu în „Revista critică“, X (1936), 123, spune că „latina balcanică a trebuit să aibă elemente trace ca cele din care derivă cuvintele românești **stână**, **strungă**, **zăr**, **smântână**, **stăpân**, **stâncă**, **codru**, **brad**, **spânz**“. Părerea că **stână** este element autohton a fost susținută de G. Pascu și în **DÉtMR**, I, 191.

Emil Petrovici, în articolul **Le latin oriental possédait - il des éléments slaves?**, publicat în **RRL**, XI, 1966, p.318, crede că **stână** este un împrumut slav pătruns în latina balcanică. Părerea este acceptată de I. Pătruț în **Studii**, p.105: „Cât privește latina dunăreană, accept ca fiind în ea de origine slavă formele corespunzătoare rom. **șchiau**, **jupân**, **stăpân**, **stână**, **smântână**...“

C. Poghiric, în tratatul academic de **Istoria limbii române**, II, 1969; p. 356, consideră termenul ca existent numai în dialectele dacoromân și aromân (S. Pușcariu îl considera prezent numai în dacoromână și istroromână!) și spune că în favoarea originii autohtone „pledează și faptul că alți termeni pastorali par să aibă aceeași proveniență (**strungă**, **țarc**). Termenul este încadrat între elementele de substrat deduse din comparația cu celelalte limbi indoeuropene.

Subliniem bogata informație de care dispune autorul.

G. Mihăilă, în **SCL**, 1971, nr. 4, p. 382, serie: „**Stână**, cuvânt specific păstoresc (domeniu în care românii n-au împrumutat cuvinte de la popoarele slave, ci dimpotrivă), este un cuvânt autohton în limba română (sau împrumutat dintr-o limbă indoeuropeană neidentificată), rădăcina **i-e** fiind evidentă:75

***stā-**“. Același lingvist, în **Dicționar**, 158, spune că **stână** este „probabil cuvânt autohton traco-dac“.

Adăugăm că Tiktin, Scriban și Ciorănescu, în dicționarele lor, consideră cuvântul ca fiind slav, iar **DM** înregistrează cuvântul fără etimologie.

A.Vraciu, în **Studii**, nu introduce termenul **stână** între elementele autohtone.

Gr. Brâncuș, în **Vocabular**, 149-150, include cuvântul între elementele autohtone probabile.

Autorii **DLR** spun că **stână** este „cuvânt de origine traco-dacă“ și trimit la o comparație cu alb. **shtazë** „animal, vită“.

I.I.Russu, în **Etnogeneza**, 388-389, se ocupă succint de **stână**, încheind astfel: „Este un cuvânt tipic păstoresc, general și străvechi în limbă, dar cu obârșie deocamdată echivocă; posibil autohton, preroman, preslav. Cei mai mulți filologi l-au considerat slav (ca împrumut arhaic), alții însă (între ei Philippide) l-au declarat autohton traco-dacic. Ambele ipoteze par să aibă deocamdată egale șanse de a fi reale: dintr-un traco-dacic ***stana** (rad. i.-e ***stā-** 'a sta; stațiune, loc de ședere' [...]) ușor putea să derive rom. **stână**“

Vasile Ioniță în **Metafore**, 42, admite originea autohtonă a termenului **stână**.

Din cele spuse mai sus, se vede că există două puncte de vedere principale în ce privește originea termenului **stână** și anume, 1) că termenul este autohton, susținut de Hasdeu, Philippide, Pușcariu, Pascu, Giuglea, Poghiric, G. Mihăilă, Rusu, Ioniță; 2) că este de origine slavă, susținut de Miklosich, Cihac, Lambrior, Tiktin, Weigand, Densusianu (în **HLR** I), Rosetti, Scriban, Ciorănescu. În afara acestor puncte de vedere, există și altele, susținute de mai puțini lingviști. Astfel, originea latină este susținută de Laurian și Massim (dar aceștia propun și un etimon grecesc), G. Giuglea (ulterior renunță la această părere), E.Petrovici și I. Pătruț; cea albaneză este susținută de M. Gaster, iar cea iraniană de O. Densusianu.

Este important de reținut că nici un cercetător nu propune o

origine românească pentru acest cuvânt atât de mult discutat.

Se știe că **stână** este unul dintre elementele de primă însemnătate în terminologia păstorească fiind, prin urmare, **un termen păstoresc propriu-zis sau specific** acestei terminologii. El pare a fi mai izolat întrucât nu s-a putut încadra într-o familie și nici n-a creat o bogată familie de cuvinte. Are totuși derivatele **stânaș**, **stânișoară**, **stânuliță**, **stânuță**, **stânar**, **stâneică**, **stânește**, **stâniște**, **stânușoară** (v. și **DLR**), dar și ir. **stânărie** (**Pastiri noștri fac în codru în vro cotanje [=cotañe] stânărie de lemne** (Pușcariu, **Studii**, III, 220) și intră în numeroase expresii: **a face stână**; **a sparge stâna**; **a avea stână**; **a nimeri ca ȱiganul vinerea la stână**; **a trăi la stână**; **a închide lupul în stână**; **a veni la spartul stânii**; **a da oile la stână** etc. Există, însă, în terminologia păstorească și alți termeni de mare însemnătate care nu au prea multe derivate, cum ar fi **caș**, **mutare**, **oier**, **scutar** etc. De aici nu vom deduce că termenii sânt împrumutați. Dimpotrivă, observăm că doi dintre ei sânt derivați cu sufixe: **oier**, din **oaie** + suf. **-ar** (**DLR**) și **scutar**, din **scut** + suf. **-ar**; **mutare** se încadrează în familia verbului **a muta**; numai **caș** rămâne într-adevăr mai izolat, dar nu înseamnă că este un termen împrumutat! Vezi **cășare**, **cășărie** etc.

Cu privire la răspândirea termenului **stână** în limba română, avem de constatat că este general în dialectul dacoromân. Termenul a fost atestat ca nume de munte, **Stâna-Mare**, în jud. Argeș, la 1451 (**DRH**, B, I, 179, 574; vezi și Mihăilă, **Dicționar**, 158; **DERS**, 221-222). În **DLR** se spune că a fost atestat prima dată în 1560, de Hasdeu, în **Cuv. din bătrâni**! La 1560 este menționat de două ori într-un document slav din Muntenia (Hasdeu, **Cuvinte**, I, 246). În anii următori, ca nume de loc sau ca apelativ, termenul apare mai frecvent: la 1583, **Stâna Sechereăș**, **Stâna Ursului**, **Stânișoara** (Bălan, **Documente bucov.**, I, 86-88); la 1626, **stână** (**DRH**, A, XIX, 52), la 1628, **Valea Stânilor** (**DRH**, B, XX11, 797, în Vâlcea); la 1767 **Stânele** (Ștefanelli, 94); **unde s-au făcut altă movilă, în capul piciorului stânii** (idem, 253, la. 1795) și **Valea Stânii** (idem, 333, la 1807). Termenul este folosit ca nume de familie, **Stan Stâne** (în **DOR**, p. 459), I. Mihaly, în **Diplome maramureșene**, 6, 137, citează numele de persoană **Sten**, la

anii 1326, 1406, care poate fi românesc, din **stână**, ca și numele **valahului Steneck**, citat de Drăganu, în **Românii**, 355, sub anul 1452. Se menționează și numele de locuri din Carpații nordici: **Steneșur**, **Stenișora**, **Stinni**, **Stini** (Drăganu, 398, 399). De la **stână** trebuie

socotite ca derivate numele topice **Stanișor** și **Stanișorka** (primul nume de sat, iar al doilea numele unui afluent al râului Nova Reka din Morava Superioară) (vezi Dragomir, **Vlahii**, 56, 150). Vechimea termenului în limba noastră este susținută și de varianta sa rotacizată, **stâără**, alături de **stână**, înregistrată de E. Petrovici în Munții Apuseni, la Scărișoara (în **AAF**, V, 115), sau de numele de familie **Stirea** sau **Styra de Hurez**, menționat la 1652 (I. Pușcariu, **Date istorice**, I, 108, 182; II, 352). Radu Sp. Popescu, în **Graiul**, prezintă toponimele **Muntele Stâniei** (p. 138), **Pădurea Stânișorii** (p. 140), **Stâna din Gropile**, **Stâna Știrbului**, **Stânișoara din Față**, **Stânișoara din Dos** (p. 152).

Termenul este deseori folosit în poezia sau proza populară, dar și în cea cultă, cum se va vedea mai jos.

În dialectul aromân, deși S. Pușcariu spune că lipsește (vezi **DR**, III, 383), termenul apare, **stână**, pl. **stâni**: **duse la stâna al țelnic; fă stână cu birbeți; ahtare stână, ahtare cașu; ică după stâni** (**DDA**, p. 1118). T. Papahagi scrie: „Termenul străvechi, curent și general, e **cășeäre**; **stâne** e un grecism, iar **stână** pare a fi un dacoromânism“ (**DDA**, p. 1118). I. Caragiani, II, 226, menționează numele topic **A Stână** din localitatea Lacă: Th. Capidan, în **Toponymie**, 50-51, prezintă cuvântul scris **Astână**, cu precizarea că acest cuvânt nu se găsește ca apelativ în aromână (vezi, totuși, mai sus, exemplele preluate de noi din **DDA**). Puținele atestări din acest dialect ne pot duce la ideea că **stână** a fost prezent și aici, dar că a dispărut în urma concurenței pe care i-au făcut-o **casă**, **cășare**, **cătun(ă)**.

La istororomâni se folosesc și **stână** (vezi mai sus rezervele lui S. Pușcariu) și **stânărie** (Pușcariu, **Studii istororomâne**, III, 220, și volumul citat din **DR**), iar la meglenoromâni lipsește. **Stane**, care se cunoaște și la aromâni și la meglenoromâni (**DDA**, 1118; Candrea, **Viața**, 27) „e un grecism“ după T. Papahagi, deși ni se pare mai sigur un împrumut românesc în limba greacă și, deci, adaptat după fonetica greacă, mai ales că în dialectul aromân pluralul lui **stane** este **stăniuri** și **stâni**.

Termenul **stână** are mai multe sensuri. „Prin **stână** la români se înțelege atât încăperea unde se prepară produsele lactate, cât și întreaga gospodărie în perioada de vară. Pentru cea de iarnă termenul nu este folosit“ (Vlăduțiu, **Etnografia**, 271), deci termenul ar avea două sensuri: 1) „casa de la stână“ și 2) „toate construcțiile făcute pentru bunul mers al activității păstorilor pe timp de vară“. Aceste sensuri sânt înregistrate și de Candrea (1206-1207) și de **DM** (802), dar Scriban se

pare că nu cunoaște bine ce este stâna de vreme ce scrie: „îngrăditura în care stau oile iarna și vara și în care e și coliba ciobanului“ (1244), fără să aibă în vedere că **stâna** este **numai pentru vară** și că acolo se **prepară** (și se **păstrează** temporar) produsele. Dar și celelalte dicționare sărăcesc termenul de alte valori, de aceea vom stabili, pe baza unui bogat material informativ, sensurile acestui cuvânt. Astfel:

1) „Casa de la stână, unde stă baciul și se face brânza“ (**ALR** SN, II, h.400). De cele mai multe ori stâna este stabilă (*ibidem*, pct. 172, 182) și are trei încăperi numite **fierbătoare**, **stâna brânzei** și, între ele, **comarnicul** (pe aici trec oile la muls) (*ibidem*, pct. 182, note), sau: **fierbătoare**, **brânzărie** și **comarnic** (*ibidem*, nota 551); în alte locuri aceste încăperi se numesc **fierbătoare**, **stână** și **celar** (vezi Mara N.Popp, în **BSRG**, 1933, 246). Alteori casa de la stână are numai două încăperi: **geandâr**, unde se mulg oile, și **cășărie**, unde se face cașul (**ALR**, h. citată, nota 520). Dar se poate ca stâna să aibă și o singură încăpere (vezi Vlăduțiu, *op. cit.*, 272). Uneori informatorii **ALR** nu au definit precis termenul: „unde stau **văsăl’e** și doarme **bășu**“ (*ibidem*, pct. 219). Termenul **stâna de brânză**, adică **brânzărie**, locul unde se depozitează produsele, se întâlnește nu numai în zona Brașov (vezi și G. Giuglea, **DR**, II, 332, unde se spune că această încăpere se mai numește și **stâna foilor**), ci și în Muntenia, în zona Argeș-Muscel (vezi Mara N.Popp, în **BSRG**, 1933, 240). Putem presupune că sudul Transilvaniei și nordul Munteniei formează o arie cu acest termen.

2) „Toate construcțiile făcute pentru bunul mers al activității păstorilor care au în grija lor oile cu lapte, numite **mânzări** (deci casa de la stână, ocolul, țarcurile, strunga)“. Nu s-a făcut până acum clar precizarea că **stâna este în strânsă legătură cu mânzările**, că **stâna este de fapt a mânzărilor**. Ciobanii de la stână se ocupă de mânzări, iar ceilalți sânt la târle (cei de la sterpe etc.). Deci **stâna este legată de mulsul oilor, de prepararea produselor din lapte** (Diaconu, **Păstoritul**, 17). În acest caz, trebuie să se sublinieze că **este de cea mai mare importanță alegerea locului unde se instalează o stână**. Scoatem în evidență faptul că toate dicționarele pierd din vedere legătura dintre stână, oile cu lapte și calitățile locului pe care se așează o stână. Pentru amândouă sensurile dăm exemple din literatura populară: **În dosul stânii, Să-mi aud câinii** (Alecsandri, III, 18); **Mergi la stâna mea cu bine** (idem, 74); **Că n-oi mâna oi la stână, Nici n-oi muri moarte bună** (Eminescu, VI, 216); **Și pleacă din stână-n stână, Să guste brânza de-i bună** (Bibicescu, 288); **Mai lungește-mi zilele Până**

voi sparge stânele, Să-mi mărit copilele! (N. Densușianu, 159); Dar vai, săraca stâna, Cine-o va mai mătura? (F. Tr., II, 24); Rămân stâni fără de stăpâni, Strunguțe fără oițe, Scaune fără băcițe (*ibidem*, 501); Măi Fulga, dumneata, [...], Să nu intri-n stâna mea (Buga, 837); În lipsa mea ce-ai cătat Și în stână c-ai intrat (*idem*); Codre, nu te lăuda Că ții frunza și iarna, Dar acum pălești pe poale Și rămân stânile goale (*idem*, 885); Când e dragostea mai bună, Oile-mi pleacă din stână (Popescu, 349); Cobor turmele la vale Și rămân stânele goale De oițe și mioare (Stănculescu, 522); Moș Stănilă, barbî surî [...] N-ai pi cineva în stânî...?(Diaconu, Vrancea, II, 80); Și fluierașul meu, Ei să mi-l puie În chitoarea stânii (Neagu, 107); Cobor oile din munte, Rămân plaiurile surde, Izvoarele părăsite Și stânile pustiite (Oprișan, 246); Și mă îngropați La stâna oilor, La țarcul mieilor (Fochi, Miorița, 652); Voi să mă-ngropați La stâna de oi, La țarcuț de miei (*idem*, *ibidem*, 655); La stâna bătrână Multe oi s-aduna (*idem*, *ibidem*, 698); La stâna bătrână Cu mușchiu pă bârnă (*idem*, *ibidem*, 766); ... veni boierul la stână să-și vază turma (Reteganul, 17); ...eu rămân la stână de fac cașul și de-ale mâncării (*idem*, p. 18). Cităm și din ALRT un exemplu: Mărg cu lăptili în stânî (165). Al doilea sens reiese precis și din versurile: Și-mi așează stânile Pe toate măgurile (Sandu-Timoc, 263).

3) „Turmă de oi“. Acest sens este, evident, mai nou, creat prin extindere, de la sensul „așezare, locul unde stau oile“ la „oile care sânt adăpostite în stână“: Cum coboară Domnu-sfânt, C-o stână de oi domnești (Mușlea, 179); La piciorul patului, Stă buza cazanului, D-o vadră și cinci oca, Care mulgeam stâna-n ea (Buga, 831); Scoase Costea stânele (Buga, 836); Sântu-și doi păcurăroi Cu două stâne de oi (Fochi, Miorița, 560); A rămas napoi Cu-o stână de oi (*idem*, *ibidem*, 632); O sută de oi bătrâne, Le despărțea, vezi, în stâne (Sandu-Timoc, 270); „stâna o formează mai multe boteie“ (Precup, 5, nota 1; vezi și 6, unde se spune că primăvara se asociază mai multe boteie să facă o stână); „Într-o stână sunt 300 de oi“ (ALR SN, II, h. 390, pct.310). Prin extindere, stână poate însemna și „turmă de mioare, de sterpe, de cârlani, de miei“, „turmă de animale mici (capre, porci)“, „herghelie“, „haită de lupi“ sau chiar „stână de pisici“. Stână de vaci (cu sau fără lapte) era la munte, în Câmpu lui Neag-Hunedoara (Iordache, Ocupații, II, 45). Cităm un exemplu pentru sensul „turmă de miei“: Trei păcurări La trei stâni de miei (Fochi, Miorița, 634; 920). La aromâni se spune: stâne de câni nu s'fățe (DDA, 1111). În

cazul unei extinderi a sensului asupra altor animale (câini, berbeci), se înregistrează o nuanță semantică peiorativă: **Unde-i jocu de moșnegi Parcă-i stână de berbeci** (F. Tr., I, 396). Menționăm că în Mănăstioara, or. Siret, jud. Suceava, **stână** are numai sensurile 1 și 2, deci „casa de la stână” și „toate construcțiile...”, iar sensul „turmă de oi” este redat numai prin termenul **turmă**. Situația aceasta se poate înregistra acolo unde se practică un păstorit agricol local, fără personal angajat, ci după procedeul „cu rândul”, adică oile trecând pe rând în seama fiecărui gospodar care are oi în turmă.

Din dialectul aromân, exemplele date în **DDA** sânt numai pentru sensurile „așezare” și „turmă” (vezi 1111, 1118). Mai ales cu sensurile 1 și 2, termenul este folosit și în literatura cultă: **Stâna-i visteria cu comori** (I. Budai-Deleanu, I, cap.X, strofa 127, 290); **Și prin somn auzivom bucium Da la stânele de oi** (Eminescu, I, 101); **Valea-i în fum, fluier murmură-n stână** (idem, 231); **Iară eu mă târâiam cum puteam până la fântână, în dosul stânii** (Creangă, I, 160); **Vin ciobanii de la stână** (Goga, I, 64); **Și cum arde focu-n stână Și lumin-o buturugă** (idem, 65); **Stânele i-au fost bine rânduite și ciobanii ascultători** (Sadoveanu, 10, 516); **Cei mai vrednici întemeiază stâni în munte** (idem, 516). Sânt, însă, destule cazuri când nu putem stabili dacă este vorba de sensul „așezare” sau de „turmă”: **Care fată-i mai bătrână S-o punem cățea la stână** (Pauleti, 75); **Dolca, haita cea batrână, Ce știa rândul la stână** (Alecsandri, III, 74); **Ca să mă uit la Istriță, La satu lu Negoită, La stâna lu Macovei** (N. Densușianu, 158); **Zbiară o mândră de mioară Și din stână iese-afară** (F. Tr., I, 325); **Du-te, dor, cu negura, Unde-i badea cu stâna** (*ibidem*, 463); **La cea stână mare, Cu nouă ciobani** (Fochi, Miorița, 902).

4) „Colibă” (vezi Papahagi, **Graiul**, 233).

5) „Totalitatea sâmbrașilor” (Latiș, 104).

6) „Întregul sălaș pastoral - oameni, oi, unelte, construcții” (idem, 104); „**Stână** se cheamă și toată construcția, cu **strunga** la un loc” (Giuglea, **Cuvinte**, 47).

Stâna se moștenește de la părinți (Iordache, **Ocupații**, II, 94).

Erau **stâni circulare** și **stâni mutătoare** (pe tălpi) (idem, *ibidem*, 77). **Stână** este „adăpost cu dublă funcționalitate: se prepară laptele de oi și dorm păstorii” (idem, *ibidem*, 67). Sânt stâni cu 2 spații, **fierbătoarea** (pentru zăr) și **brânzăria** (pentru uscat cașul). Uneori stâna avea / are 3 încăperi: 1) loc pentru odihna baciului, numit **stână**, **fierbătoare** sau **focărie**; 2) **brânzăria** sau **cășăria** cu leasa sau

comarnicul; 3) la mijloc trecere: loc de muls (idem, *ibidem*, 77, 78). Avem și alți termeni: **stâna de băciut** este „încăperea în care se prepară brânza și mâncarea și se odihnesc păstorii“. A doua încăpere este **celarul** ori **răcerul** „pentru dospirea cașului pe polițe“ (idem, *ibidem*, 86), deci **comarnicul**, care se mai numește **stâna de burduși**, **stâna de foi**, **stâna** sau **odaia cu brânză**, **dospitoare**, **cășărie** (idem, *ibidem*, 88).

Poezia populară înregistrează și unele derivate ale acestui termen: **Și să mi-l legați La cea sânișoară** (Fochi, **Miorița**, 961); **Peste-o stânuliță da Și un cioban că găsea** (N. Densușianu, 166); **Pe mine mă îngropați În stănuța oilor** (Fochi, **Miorița**, 1001); **Mult mi-i dor, maică, mi-i dor [...]** **De stănuța de la oi**, (Oarcea, 71); **Nevastă mi-am luat Stănuța bătrână** (Fochi, **Miorița**, 766); **De-oi muri, eu oi visa Numai cu stănuța mea, Că asta îi lumea mea** (F. Tr., I, 154).

În **ALRR. Maramureș**, III, h. 768. pct. 227, la întrebarea: **Ce zici că faci cu părțile unei cămăși când le prinzi rar cu ață, înainte de a le coase?**, se dă răspunsul: **a stânit-o** [perf. c. 3], de unde deducem că există un verb **a stâni** cu sensul „a însăila“. Credem că verbul nu trebuie pus în legătură cu substantivul **stani** „partea de sus a unei cămăși femeiești“ (în Muntenia **ciupag**), ci cu „a așeza, a pune la locul potrivit părțile componente“, și, cum se va vedea, este în legătură cu **stână** și trebuie considerat un derivat de la acest substantiv. Derivatul **stânaș** este înregistrat de Candrea, 1207, din Maramureș, cu sensul „stăpânul unei turme de oi care-și instalează o stână“. Termenul este înregistrat și de Precup, 7, 52, cu sensul „proprietarul care are oile cele mai multe“ (din Munții Rodnei) și de **ALR SN**, II, h.391, pct.219 și 365, cu sensul „târlaș, asociat la stână“ (din nord-estul Transilvaniei și vestul Bucovinei).

Este important de subliniat că stâna nu se poate face în orice loc, ci numai pe o coastă de deal sau de munte, unde este scurgere, și în apropiere de apă. Afirmatia noastră se susține prin numele de locuri: **La Stână**, pisc și munte în Filipeștii de Pădure, jud. Prahova (**MDGR**, IV, 124); **Runcul-Stânelor**, vârf de munte în jud. Bacău (*ibidem*, V, 296); **Stâna-Bătrână**, munte, jud. Buzău (*ibidem*, IV, p. 134); **Valea Stânei**, cătun, com. Săvulești, și **Vârful Stânei**, munte, com. Bălănești, jud. Buzău (*ibidem*, V, 471); **Valea Stânei**, două sate, în Muscel (*ibidem*, V, p. 719); **Cracu-Stâni**, nume topic în Gura Văii, jud. Mehedinți („Philologica“, I, 104; **crac** „ramificație dintr-un deal sau munte“). Amintim și numele topice **Stâna Tulnicilor** și **Stâna Vetrila**, în Vrancea (Diaconu, **Păstoritul**, 9), **Stâna de Vale**, nume topic în jud. Bihor, **Stâna Comarnicelor**, nume de stână în muntele Vânturarița (Mara N. Popp, în

BSRG, 1932, 168). Ca nume de localități, **Stâna** apare de mai multe ori în Transilvania (Suciu, II, 145), și în compuse ca: **Stâna de Jos**, **Stâna de Mureș**, **Stâna de Sus**, **Stâna de Vale**, sau în derivatul **Stânișoara**. În județele Satu Mare și Sălaj sânt, de asemenea, localități numite **Stâna**. Putem aminti și **Munții Stânișoara** din Carpații Moldovei, apoi **Stânișoara**, nume de deal, și **Stâna**, nume de munte, în Apuseni (**GS**, II, 66). Obligația de a construi stâna pe o coastă de deal reiese și din poezia populară: **Sus, la stână se urca** (Alecsandri, III, 31); **De-au așezat stânele Pe toate movilele** (idem, 73); **Codrenaș cu voie bună Se urca în deal la stână** (idem, 109); **Ele s-au luat de mână, S-au dus sus pe plai la stână** (Muntean, 9). Și Sadoveanu menționează acest lucru: **Dar poate ai a umbla pe margini de râpă, prin locuri unde au fost stâni** (10, 567). Dar în legătură cu locul pe care se așează stâna avem informații și mai precise. Iată ce spune în această privință Miron Pompiliu: „Stâna, împreună cu strunga și ocolul, e așezată pe coasta sudică a unui colnic, e bine adăpostită dinspre vânturile din nord...” (p. 298-200). Emil Precup scrie: „Mutarea se construiește în felul următor: La distanță de 4-5 metri lungime și 3 metri lățime se bat în pământ patru furci tari. Dintre acestea, cele două care stau către coastă sânt mai scurte...” (p. 11); un informator al lui E. Precup spune: „Câinii încep a lătra, dar mai la vale de strungă...” (p. 51). Reiese din aceste citate că stâna se face într-un loc înclinat, pe coastă. Reținem și informația lui I. Diaconu: „Condițiile geografice necesare așezării unei stâni sânt totdeauna avute în vedere: **trebuie un loc înclinat** (subl. n., I.P.-S.), scurs, o poiană, fără mocirle, dar cu izvoare în apropiere. Stâna este așezată cu fața către deal, spre a avea scurgere în dos” (**Păstoritul**, p. 20).

Din tezele de licență ale unor absolvenții ai Facultății de Filologie din Iași, din anii 1970-1976, reiese, de asemenea, că stâna se face numai pe un loc înclinat, pe o coastă. „Stâna se construiește pe un loc mai ridicat, puțin înclinat, și în apropierea unui izvor” (Georgescu-Lăceanu Ana, **Terminologia păstoritului pe Valea Troțușului**, 1972, p. 9); „Alegerea locului pentru clădirea stânii este destul de importantă. De obicei se alege un loc pietros, înclinat, ca să aibă scurgere în caz de ploi abundente, și mai înalt decât locurile de pășunat” (Ilișanu Stănescu Ioana, **Terminologia păstoritului pe Valea Bistriței (comuna Broșteni)**, Iași, 1972, p. 16; „Totdeauna trebuie să fie așezată pe un loc mai ridicat și puțin înclinat, pentru ca apa, în timpul ploilor să se poată scurge” (Bâgu Caliochia, **Termeni păstorești pe Valea Prutului**, Iași, 1972, p.15); „Pentru construcția propriu-zisă se alege, de cei cunoscători

în ale ciobăniei, locul, care trebuie să fie o ridicătură, ferit de inundații, nu gras, să aibă un deal la nord, care să-i apere de vânt rece“ (Gheorghe Dondaș, **Terminologia păstoritului în comuna Strunga (Iași)**, Iași, 1973, p.18). În Horlești-Iași stâna se face numai pe o coastă de deal, pe un teren ușor înclinat. La informațiile date până aici adăugăm că toate anchetele noastre păstorești, făcute mai ales în Bucovina, confirmă această condiție obligatorie a construirii unei stâni. Dar și **DA** înregistrează condiția despre care vorbim: „Stâna să se facă pe loc înalt și cam costișet“ (Drăghici) (tom I, partea II, C, p. 829-830, s.v. **costișă**). Totuși locul trebuie să fie ferit de vânturi, stâna să aibă **scăpăt** (informație din Bucovina). Obligația despre care vorbim este dovedită și de nume topice precum **Stâna de Vale** (în Bihor), sau **Coasta Mandrii** (în Zagra, jud. Bistrița-Năsăud) (vezi și mai jos).

Neadmițând etimologia prin latină propusă de G. Giuglea, din DR, II, pentru termenul în discuție, O. Densusianu scria: „Originea lui **stână** nu poate fi explicată prin combinațiuni artificiale, ci în legătură cu întreaga noastră viață păstorească“ (GS, I, 165). Ideea trebuie reținută.

Am văzut că mai mulți învățați au susținut originea autohtonă a acestui cuvânt. Fără a avea noi argumente, sântem de acord cu acest punct de vedere, ceea ce nu înseamnă că discuția este închisă. Chiar aici mai jos venim cu o ipoteză ademenitoare, propusă de noi fără convingere.

Termenul **stână** putea fi creat în limba română, strâns legat de aspectul locului pe care se așează stâna. Acest loc trebuie să fie înclinat, așa cum am văzut, trebuie să fie **o coasta lină**. În toponimie **Coasta Stânilor** în Zagra, jud. Bistrița-Năsăud (Giuglea, **Cuvinte**, 335); **Dâmbul Stâniei** (Dunăre, **Civilizație**, 120) etc. Cuvântul **coastă** este des folosit în poezia populară: **E vina mândruței mele C-a pus casa-n coaste rele** (Dumitrașcu, 135); **Mă roagă vecina noastră Să-i dau vacile pe coastă** (idem, 187); **Că ești fată, nu nevastă Și mai paști oile-n coastă** (Dumitrescu-Bistrița, 263); **De-ar paște și fetele, Pe coaste ca caprele** (idem, 272); **Dăian calu-ncăleca, Pe coastă în sus pleca** (Cărăbiș, 611); **A-nflorit doi pomi în coastă** (idem, 690); **Paști iarbă de coastă** (Buga, 725); **Fire-ai pustie de coastă** (idem, 740); **Că pământu șade-n coastă** (idem, 921). Uneori apar și derivate, mai ales **costiță**: **Și-mi văzu în costiță O bisericuță** (Cărăbiș, 580); **Colea-n vale su'costiță** (Popescu, 317). În legătură cu acest cuvânt, trebuie să amintim că **doina** se numește în Oltenia **cântec de coastă** sau **de pe coastă**, iar în Banat, anume în Almăj, **câncic dă pră dzał** (Petrovici,

35), deci este cântecul cântat de ciobani pe coastă, în locul unde pasc oile sau unde este așezată stâna!

De la **coastă** s-a creat derivatul diminutival **costină**, înregistrat de DA, II, 600, sub **coastă**, cu sensul „coastă de deal”: **Pe cel deal, pe cea costină, Este-o creangă și-o cetină** (din „Șezătoarea“, XXIII, 106) (vezi și Scriban, 354). Nici un dicționar românesc, însă, nu înregistrează varianta **costână** pe care am găsit-o în colecția de poezii populare din Bucovina semnată de Friedwagner, dar fiind a lui Alexandru Voevidca: **Pe cel deal, pe cea costână Este-o creangă de cetină** (p.491). În trecut sufixul **-ână** trebuie să fi avut o frecvență mai mare dacă avem în vedere cuvinte precum: **căpătână** (vezi Pascu, *Sufixe*, 210); **coprână** (<**acopăr**, Pascu, *ibidem*, 207), **mămână** și **mumână** (vezi DLR), **mârțână**, **sorână**: **Cu nunta pleca A se cununa Fără voia sorân-sa** (N. Densușianu, 91), **tătâne**, **târsână**, care poate însemna „barbă mare” (din **târsă** + **-ână**, Pascu, *ibidem*, 208), **țărănă** (din **țară** + **-ână**), **țâțână**. S-au încadrat formal între derivatele cu **-âna** și cuvinte moștenite: **bătrână**, **fântână**, **săptămână**, și tot aici trebuie încadrate cuvinte cu etimologia necunoscută: **smântână**, **stăpână**, sau chiar împrumuturi: **cadână** (din tc. **kadyn**). Numele de persoane **Costin** și **Costina** (vezi DOR, p.34) sub **Constantin**, II, A., 19, 20) se pronunță și **Costân** și **Costâna** (de la acesta vine numele localității **Costâna** de lângă Suceava).

Termenul **stână** putea fi creat din **costână**, prin afereza silabei **co-**, care a devenit **cu** și s-a confundat cu prepoziția **cu** sau poate cu prepoziția **cu** + articolul nehotărât feminin, ca în versurile: **Cum coboară Doamne-Sfânt, C-o stână de oi domnești** (Mușlea, 179).

Se poate pune, însă, întrebarea dacă afereza are o oarecare frecvență în limba română și dacă putea acționa în cazul cuvântului **costână**. Pentru a demonstra frecvența acestei schimbări fonetice, vom da câteva exemple: **Caloiene**, **Ene** (N. Densușianu, 76); **Ene**, **Scaloiene** (idem, 77); **Scaloită**, **Iță** (idem, 76); **Iana Sinziana** (Buga, 768); **Lină**, **Mălină** (Ștefănuță, 133); **Lina Cătălina**; **Lițo Marghiolițo** (Friedwagner, 102); **Silciei**, **Vasilciei** (N. Densușianu, 39); **Prin cel cet**, **Prin cel nucet** (Teodoreseu, 82); **Prin cel cel**, **Prin cel muncel** (idem, 83); **Pân cel cel**, **Pân cel muncel** (N. Densușianu, 24); **Cu ciubăru**, **băru** (idem, 80); **die-păpădie** (Rosetti, *Limba descântecelor*, 120); **Păpărudă rudă**, **Ia ieși de ne udă**, **Cu galeata, leata** (N. Densușianu, 78); **Frunzuliță lin**, **pelin** (Friedwagner, 402); **Vai de lin și de pelin** (Bud, 25); **Geaba, badeo, că de-o fi, Ca tale n-oi mai găsi** (Mohanu,

318); **N-am venit să odihnesc Sau cu tale să prânzesc** (Buga, 917); **Când o fi puii să-i scoți, Să-i mănânce corbii toți, Și pe tale lângă pui, Să nu mai cânti nimănui** (idem, 917); **Să se facă colac, vârcolac** (idem, 745); **Tri rari, păcurari** (Fochi, **Miorița**, 653); **Sân tri rei păcurărei** (idem, *ibidem*, 588); **Miorică, rică** (idem, *ibidem*, 727); **Mioriță, riță** (idem, *ibidem*, 706). La exemplele, date vom aduce altele, mai apropiate de structura fonetică a cuvântului discutat, și anume: **cucoană-coană, cuconu-conu, cuconașu-conașu, coprinde-cuprinde-prinde, cutremura-tremura, cuveni-veni; Cu cui de oțel** (Buga, 764) se poate confunda prin **cucui de oțel; Din sânță, Din cosânță** (Rosetti, *op. cit.*, 69); **O ste, Costè, Două stele - costele, Trii stele - costele... Nouă stele - costele** (Ștefănuță, 171). Avem credința că, în fața exemplelor date, devine inutil un comentariu prin care să susținem posibilitatea ca din **costână** să se ajungă la **stână**. În **cumnat** s-a păstrat silaba inițială datorită faptului că în limba română nu este obișnuit grupul consonantic **mn** (în afara cazurilor de palatalizare **mi > mîni**), la început de cuvinte, iar în **cuscru cu-** s-a păstrat datorită accentului; în amândouă cazurile a intervenit și faptul că prin pierderea primei silabe cuvintele ar fi rămas monosilabice, ceea ce le-ar fi slăbit poziția în limbă. Pentru afereză, vezi și cartea noastră **Memoria**, II, p.7-41.

În **AER**, p.40-41, Al. Graur spune că „de la **cónsocer** ar fi trebuit să avem ***coscru**“ sau „trebuia să se zică ***cusocru**“. Credem că asemenea forme au existat și numai tendința limbii de a evita confuziile a dus la dispariția lor. Tot Al. Graur scrie: „Dacă la verbe ca **cuprinde, cutreiera, cutremura** etc. identitatea formală a prefixului **cu-** și a prepoziției **cu** nu are de ce să ne supere, pentru că prepozițiile nu se pun niciodată în fața verbelor, alta e situația substantivului, care se folosește adesea precedat de prepoziție“ (p. 41). Ideea aceasta ar veni și în sprijinul părerii că din derivatul **costână (*custână)** s-a ajuns la **stână**, pentru a se evita confuzia posibilă, ca în versurile: **Pavalache din Mircești Curăceală din Bărăști** (Buga, 871), unde culegătorul face greșeala de a crede că în **Curăceală** este vorba de un nume de persoană. De fapt numele este **Răceală** (vezi și **DOR**, p. 360), iar **cu** este prepoziție.

Îndepărtarea termenului **stână** de **costână** putea fi determinată de specializarea lui **stână** care caracteriza încă în româna comună terminologia păstorească. Pierzând prima silabă (**costână > stână**) cuvântul a putut deveni inanalizabil. Încadrarea lui într-o familie apropiată ar fi devenit imposibilă și din cauza aceasta s-a considerat că termenul este împrumutat. Această derivare străveche

(**coastă**>**costână**>**stână**) poate întări ideea că termenul, ca derivat, este vechi în toate dialectele românești, așa că **stână** la aromâni și la istroromâni este un cuvânt vechi. La meglenoromâni este firesc să nu mai existe termenul **stână** pentru că ei nu mai practică păstoritul; la aromâni termenul **stână** poate fi puțin frecvent datorită tipului specific de păstorit practicat. Dar prezența cuvântului **coastă** la aromâni (**coasta di munti**; vezi DDA 375); nume de loc în Leșnița: **Coasta-di-Tanasitsă**; **La-Coastă**, nume de loc în apropiere de **Curișta**; **Ncoastă** (=în coastă) lângă Aminciu (Capidan, **Toponymie**, 62) ne poate duce la concluzia că a existat și aici un derivat **costână** (**costină**). O. Densusianu, în **Aspecte**, I, 84, explică formele diferite din dialectele aromân, meglenoromân (**stane**) și din cel istroromân (**stan**), considerând că termenul a fost comun tuturor dialectelor, iar, după despărțirea acestora, a suferit influența ngr. **σταυη** și a croat. **stan**.

În concluzie, considerăm că nici una dintre părerile exprimate de specialiștii care și-au spus cuvântul în problema originii acestui termen, nu este soluție definitivă. De altfel, cele mai multe sânt doar simple ipoteze, greu de susținut și de demonstrat.

Poate că numai întâmplător termenul românesc **stână** are o **asemănare** cu rădăcina i.-e. ***sta-**, de unde derivă slavul **stan** sau lat. **statio**, așa că apropierea de acestea este pur formală, lipsită de vreo legătură etimologică.

Termenul putea fi creat în limba română comună, ca formă cu afereză a cuvântului **costână** (<**coastă**). Trecerea sensului de la „locul unde se face stâna” la „stână” nu presupune dificultăți, ba chiar susține, ca un argument important, ideea noastră.

Dacă originea slavă, iraniană, albaneză sau cea latină sânt excluse, ne oprim la posibilitatea ca **stână** să fie termen moștenit din fondul autohton, pentru care nu avem argumente noi, precum am spus, ori să fie creat în limba română comună, probabil în chipul în care am arătat. Dintre aceste două posibilități, o preferăm pe prima, deci originea autohtonă.

Sinonime ale termenului stână

Un puternic sinonim al lui **stână**, dar diferențiat semantic de multe ori, este **târlă**, cuvânt pe care **DLR** îl cunoaște cu mai multe sensuri și cu o seamă de derivate.

Principalul sens al lui **târlă** este „stână” dar și „locul unde a fost sau este așezată o stână cu toate dependențele ei”, „loc (îngrădit) pe câmp unde stau oile sau vitele (în timpul iernii)”, „loc (împrejmuit și)

neacoperit unde se adună și se odihnesc oile sau vitele“, cu numeroase contexte ilustrative, dintre care reținem: **Gospodarul...face târlele în apropiere de adăpători; Oile...să aiba la târla lor sare de ajuns; Căruțele sosese la târla sau la stâna unde vânătorii au să petreacă noaptea** (Odobescu); **Scoboară degrabă ciobanul La târla cu oile lui** (Coșbuc); **Să ajungem înainte de ploaie într-un loc unde știu eu că este o târlă părăsită** (Hogaș); **Locuința păcurarilor de pe munte se numește mutare sau târlă și colibă** (Precup); **Noaptea ambele turme dormeau la aceeași târlă** (Vuia). Sub sensul întâi avem și „Despărțitură amenajată pentru oile care fată sau pentru mânzări, miei etc.“; „Partea unde se adăpostesc oile sau caprele ținute acasă“; „Loc unde pășunează oile“; al doilea sens este „grup mai mare de oi; turmă“: **Acest mare număr de oi formează o turmă, care se mai numește și târlă, după locul unde poposesc oile** (Păcală, Rășinari). **Târlă grea**, se spune în glumă, despre o casă cu mulți copii; figurat, sintagma **târla satului** este epitet dat unei femei desfrânate. Al treilea sens este „(regional) întovărășire, asociație de mai mulți păstori“. Al patrulea, tot regional, este „loc îngrășat, gunoit de oi; loc pe care a fost o stână“ și, prin restrângere, „bălegar de oi sau de vite“. De asemenea, regional este sensul al cincilea, „gospodărie, cuprinzând curtea și casa unui om de la țară“, iar prin extensiune semantică „sat mic, de curând întemeiat“. Aici este încadrat și înțelesul „așezare provizorie pe o moșie străină pentru a face plugărie sau pentru a văra oile“. În sfârșit, cel de al șaselea sens, cu circulație restrânsă (din Straja, jud. Suceava), este „ogrinji“.

Termenii **stână** și, mai puțin, **târlă** sânt întrebuințați cam peste tot. „În Transilvania, în Banat și în Moldova a predominat cuvântul **stână**“ (Iordache, II, 63). **Târlă** denumește „totalitatea oilor unui gospodar (în dreapta Oltului, la ungureni)“ și aflăm tot aici că mai multe târle formau o stână. (idem, 95). „În zonele muntoase și chiar în cele deluroase ale Olteniei și Munteniei, termenul **stână** a avut, de asemenea, o răspândire cvasigenerală. În schimb, în regiunea de câmpie a Olteniei și a Munteniei și în Dobrogea, cuvântul **târlă** a găsit o foarte slabă concurență în denumirile **stână** sau **saivan**“ (idem, 63). „Pe arii mai mult sau mai puțin întinse, ori în puncte izolate din Transilvania, locului de pe pășunea din hotarul satului sau de la munte, unde se odihneau boii ziua și noaptea, i se spunea **târlă**“ (idem, 43). Se vede clar că **târlă** este un sinonim mult restrâns al lui **stână**. Construcția diferă de la o regiune la alta, dar peste tot **târla** are caracter permanent, pe când stâna este folosită temporar, anume în perioada mulsului. „În Bucovina

muntoasă, **târlă** înseamnă o gospodărie mai mică (o căsuță uneori cu o singură încăpere și un grajd) undeva pe munte, aparținând unui țăran cu o gospodărie în sat. Acolo se pot ține vitele și oile în timpul verii, dar și iarna. **Stână**, ca termen, nu poate fi asimilată cu **târla**, deoarece stâna e o construcție pasageră și de obicei construită sau refăcută în fiecare primăvară. Bordeiul sau casa de la târlă au o sobă cu plită, un pat precum și obiecte de uz casnic, variate. Vatra și patul de la stână sânt rudimentare, iar obiectele de uz gospodăresc sânt strict specializate prelucrării laptelui“ (Nisioiu, **Eminescu și muntele**, 222-223, nota 106). Uneori târla este numai pentru oi: „târlă se numește aranjamentul făcut la munte în scopul îngrijirii oilor“ (Precup, 7). Alteori este locul, la munte, unde stau oamenii și vitele, iar unele târle au devenit, cu vremea sate ori cătune. „De obicei, o târlă de la fânațe cuprinde: locuința (casa cu tindă), poiată și grajd pentru oi, iar în continuare un staur cu gardul înalt în jur“ (Dunăre, **Civilizație**, 97-98). Pe alocuri, târla este alcătuită din **cătun** (colibă) și perdea (prin Dolj) (Iordache, *op. cit.*, 71), alteori compartimentarea locului este ușor diferită. În Maramureș, „gospodarii mai înstăriți construiesc așezări care sânt un dublet al celor din sat, destinate cu totul creșterii animalelor“ (Latiș, **Păstoritul**, 14). **Târlă** este „loc neîngrădit lângă stână, în care se odihnesc oile după muls“; uneori este și loc îngădit (Iordache, *op. cit.*, 65). Prin Mehedinți, dar și în alte părți, **târlă** este „loc de odihnă a oilor“ (idem, *ibidem*, 64). În sudul Moldovei este locul din fața comarnicului în care se odihnesc oile după muls (Stoian, **Păstoritul**, 48), sau „loc neîmprejmuit, anume ales, unde se odihnesc vitele la prânz“, sinonim cu **merezătoare** (Iordache, *op. cit.*, 48). De obicei, câinii stau lângă târlă (**AAF**, VII, 30). Prin Bucovina poartă numele de **târlă** fânul sau paieile adunate cu o greblă, greblătură „nutrețul răvășit de vite când li se dă prea mult“; „ceea ce se adună cu grebla după cosit fânul sau păioasele“. Este și **târla cârlanilor**, așa cum este **târla sterpărilor** (Diaconu, **Păstoritul**, 23), sau **târla cailor** (Iordache, *op. cit.*, 56). Când târla stă în același loc mulți ani, este numită **târlă bătrână** (vezi și Timoc, 261; Pătruț, **Folclor**, 345). Venim și cu alte informații, deși parțial unele sânt cunoscute. La ungurenii din nordul Olteniei, **târlă** poate însemna „tovărășie între gazde“, „locul de lângă strungă unde dorm oile noaptea“, sinonim cu **țarc** la stânele mocanilor; „pâlcul de oi al unui proprietar; mai multe târle pot forma o turmă“ (Mara N. Popp, în **BSRG**, 1932, p. 153-154). În Argeș–Muscel, **târlă** este „locul unde dorm oile“ (este sau nu îngădit) (idem, *ibidem*, 1933, p. 249; vezi și I.

Vlăduțiu, în **REF**, 1965, nr. 1, p. 83, cu informație de pe cursul inferior al Siretului). M. Pompiliu, 296, scrie că **târlă** este „loc de iernat pentru oi, vaci și boi, cu bordeie pentru păzitori. Pentru adăpostul vitelor sânt colnițe, adică garduri de nuiete în țarc, deasupra acoperiș de paie. Asemenea locuri fiind gunoite, se ară și se seamănă” (informație din Valea Tazlăului–Neamț). În Bucovina am înregistrat **târlă** cu sensul „bordei”, dar **bordei** înseamnă „gospodărie în afara satului, pe un deal, pe o vale, lângă o apă, un izvor”. În **AAF**, VII, 1945, p. 29, **târlă** este „așezare ciobănească”, iar de la p. 31 reținem informația „Erau mulți ciobani, treizeci și șase la o târlă”.

Termenul este bine reprezentat în folclor: **La târla lui Harbuzan Avea un fârtățel cioban** (N. Densușianu, 110); **La târla lui Ungureanu** (Amzulescu, 476); **La puțu lui Cioropină, Unde fac mocanii târlă** (Manolache, 308); **Vedeți curtea mea domnească? Acu-i târlă ciobănească** (Buga, 842); **El d-o târlă că-mi făcea, Oile că le păștea** (idem, 841); **Și-n târla de miei Mi-este un ulei** (Timoc, 261); **Și-mi așează târlele, Și mi-a pus perdelele La toate măgurile, Pe toate dealurile** (Bălășel, 268).

Târlă are în **DLR** o familie foarte bogată.

Târlán este înregistrat cu sensul „turmă de capre; (rar) herghelie de cai”. Noi prezentăm un context din care reiese că are și sensul „turmă de oi”: **Un cioban iernase cu oile și prin prier se ducea cu tot târlanul la livedea cu iarbă verde...**(Snoava, IV, 33).

Târlár înseamnă „om în serviciul stânei” (Câmpulungul Moldovenesc).

Târlăș este prezentat împreună cu termenii pentru noțiunea „păstor”.

Târléci este un sinonim al lui **târlîță**.

Verbul **a târlí** are în **DLR** sensurile: 1) „a-și așeza târla într-un anumit loc”, „a da vitele în târlă”, „(despre vite) a se odihni la amiază”; 2) „a gunoi, a îngrășa pământul prin așezarea târlei pe o anumită porțiune de teren, (regional) a târlui”; 3) „(despre fân) a întinde pe jos”; 4) „a ține casă, gospodărie cu cineva”. Se înțelege că aceste valori semantice au o anume repartitie teritorială.

Târlie înseamnă „sanie (mică) țărănească” și este prezentat ca fiind cu etimologie necunoscută. Dacă avem în vedere faptul că țăranul duce iarna, cu sania, pe câmp, gunoiul rezultat de la oi, de la vite mari, cai, porci (de acasă sau de la târlă), nu ni se pare greu să admitem că **târlie** este un derivat al lui **târlă** cu suf. **-ie**.

Târlcioară, târlișoară, târliuță și târluță sânt sinonime ale diminutivului **târliță**.

Târlîre este „acțiunea de a târli, de a gunoi pământul”: **Pentru târlirea locurilor, strunga se muta în Transilvania din loc în loc ca și staurul** (Iordache, *op. cit.*, II, 65).

Târlîște este numit, regional, „locul unde a fost așezată odată o târlă”, sinonim cu **târlitură**.

Târlît, (despre pământ), înseamnă „gunoit, îngrășat prin așezarea unei târle care se mută din loc în loc”.

În afara dialectului dacoromân, **târlă** se găsește la meglenoromâni, **târlă** (Ciorănescu prezintă greșit, **torlă**, p. 792). Tot aici găsim derivatul toponimic **Torliști**, nume de loc în Meglen (Capidan, III, 296). Vezi și Densusianu, **Aspecte**, I, 152; Candrea, **Viața**, 28.

La 1609 este menționat într-un document moldovenesc numele de persoană **Târlea** (Gonța, **Persoane**, 662). **Târlea** este nume de hotar, singular refăut după pl. **Târle**. Este o „poiană, cu șes” cu două părți, **Târlele (hele) Mari** și **Târlele (hele) Mici** (Homoredean, **Vechea vatră**, 206). **Târlea** ca nume de persoană este prezentat și de către Pătruț, **Onomastică**, 37, unde amintește și numele a două localități **Târlești** (în Argeș și Prahova) și numele de familie **Târlescu** (după Iordan, **Dicționar**). Putem cita aici și numele **Târlele** din jud. Buzău și **Târlișua** din jud. Bistrița-Năsăud. **Târla Mioarelor** este „stână pe muntele Negovanul” (R. Sp. Popescu, **Graiul**, 154). I. Donat în **FD**, IV, 125-126, menționează 31 de nume topice **Târla** din sec. XVIII-lea (vezi și **MDGR**, V, 623; **DOR**, 385). Prezentăm în continuare câteva exemple excerptate de noi: **Acu-s vo trii târli, cu ob' suti di oi** (Diaconu, **Vrancea**, I, 349); **Ochii-n târlă aruca, Picior de oaie nu vedea** (Nijloveanu, 467); **Să-i spui să mă-ngroape 'N târta oilor** (Gh. I. Neagu, 112). Din Fochi, **Miorița**, am reținut câteva versuri: **Să-mi aud eu câinii În târta de oi Ca să fiu cu voi** (p. 686); **Din oi s-alegea, În târlă rămânea** (p. 736); **Unde-a fost târta, Crescusă iarba** (p. 738); **În târta bătrână** (p. 989).

Sânt folosite și unele diminutive. Astfel: **târlișoară**: **Se uita prin târlișoară Nu-mi văzu nici o mioară** (Nijloveanu, 486); **Iera două târlișoari cu câti patru, cinci suti di mânzări** (Diaconu, **Vrancea**, I, 349); **târluță**: **Și pe mine mă-ngropați La târluța mieilor În gârliciul oilor** (Fochi, **Miorița**, 615; vezi și p. 624, 967, 1024); **târlîște**: **Și pe mine mă-ngropați În târlîștea oilor** (idem, *ibidem*, 620).

Cuvântul **târlă** este folosit și în literatura cultă:...a umblat din

târlă în târlă printre așezările mocănești (Sadoveanu, 16, p. 78); **După ce se făcu liniște deplină în târlă** (idem, 16, p. 35); **...era odată pe un munte o târlă** (Camilar, 197); **Am venit să mor pe târla părinților** (idem, 203); **La vremea aceea în târlă nu roboteau însă decât baciul și strungarul...** (Moroșanu, *Vârsta*, 165)

Pentru originea acestui cuvânt, **DLR** trimite la o comparație cu bg. **tărlo**, **târla**, tăt. **tyrlau**; **DEX** îl compară cu scr. **trlo**, iar Ciorănescu îl consideră slav, dar îl compară cu bg. **tărlo**, sb **trlo**, cr. **tërlo**, Scriban îl explică prin bg. **tūrlo**, sb. **trlo** „idem“.

Părerea noastră este că **târlă** a rămas până astăzi cuvânt cu etimologie necunoscută. În limbile slave (bulgară, sârbă, croată) este împrumut românesc, așa cum este și în maghiară (**tirla** și **terla**, Márton, 377). În română **târlă** trebuie să fie o creație internă.

„**Măgură** a însemnat la început 'târlă' ([...]). Târlele erau așezate de obicei pe locuri înalte și din această cauză o serie de munți au primit numele 'măgura'“ (G. Giuglea ș. a., **Argeșul**, p. 4).

Sinonimul aromânesc pentru **stână** este **cășare**, pl. **cășeri** (niciodată **cășări**, cum ne previne **DDA**, 351). Sânt prezentate câteva contexte ilustrative: **iu băgăși cășare?** (= unde ai instalat stână?); **nu știi țe-i la cășeri** (= nu știi ce-i la stâni); **adrăși cășeare cu yumărлу?** (ai făcut stână (situație) cu măgarul?); **ómlu aéstu nu-adără cășeare** (omul ăsta nu face brânză, nu se căpătuiește). Întrebarea **țe cășeare are?** se folosește cu sensul „ce stare materială are?“. Cuvântul este cunoscut și în greacă, **κασεάρα**. Este moștenit din lat. **casearia** „fromagerie“.

Ar. **cășare** este cunoscut în toate graiurile aromâne din Balcani. Sânt cunoscute numele topice **Cășarea di Katră**, nume de munte lângă Avdela (vezi **DR**, IV, 1, 334); **La Cășarea al Tuvală** și acesta nume de munte lângă Avdela; **La Cășarea din Pădzi**, nume de loc lângă Perivoli (Capidan, **Toponymie**, 61). În **DR**, IV, 1, 287, Th. Capidan spune că toți aromânii din Balcani folosesc derivatul **cășăriște** pentru a denumi locul unde a fost o stână. Toponimia de lângă Aminciu (adică Mețovo) cunoaște numele topic **Ncășăreți**. Tot lângă Perivoli și Avdela sânt numele topice **Cășăriști**, respectiv **La cășăriște** (Capidan, **Toponymie**, 61). La dacoromâni avem derivatul **cășerie** (din **cășar**) (Giuglea, **Cuvinte**, 73).

Despre **odaie**, care are și sensul „stână“, am vorbit în **Limbă și istorie românească**, 149 ș. urm. Cuvântul are uneori și varianta **hodaie**. Șt. Meteș, **Emigrări**, 224, consemnează următorul context: „**Pentru odăi de oi să dea numai câte 6 miei pe an de tot satul**“ (doc. din 1800).

La cele spuse despre **odaie** în vol. citat mai sus, 149-150, adăugăm aici alte informații.

C. C. Giurescu, în **SCL**, 1961, nr. 2, p. 209, spune: „odăile apar în a doua jumătate a secolului al XVI-lea ca așezări vechi și binecunoscute ale crescătorilor de vite; primele știri le arată în părțile centrale și de miazănoapte ale Moldovei, departe așadar de turci și de tătari. Aceiași impresie de vechime se degajă și din actele primei jumătăți a secolului al XVII-lea, atât în Moldova cât și în Țara Românească“. Istoricul crede că **odaie**, alături de alte cuvinte, ar fi un împrumut pecenegu-cuman și nu turc osmalău. Aceeași idee o găsim și în Giurescu, **Istoria românilor**, I, 200.

Ca alți cercetători, și Ov. Densusianu, **Aspecte**, I, 145, cunoaște sensul păstoresc al lui **odaie**: „stână cu pereți de trestie“.

În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, numărul așezărilor numite **odăi** a crescut mult. Ion Donat a înregistrat, pentru Muntenia 73 de **odăi** (**FD**, IV, 123-125).

Într-un document din ținutul Câmpulungului Moldovenesc se spune: „să fie odăi sau târlă de vite lângă părețile schitului“ (Stefanelli, 335). La începutul sec. al XX-lea, în Bucovina erau 2 cătune, o târlă și două ferme numite **Odaia** (Grigorovitza, 154).

R. Vuia, II, 274, scrie că în Țara Bârsei **odăile** sânt „clădiri în care se ierna la fânețele depărtate sau greu accesibile“. Și N. Dunăre, în **Țara Bârsei**, I, 196-197, vorbește despre existența odăilor în această zonă. Vezi și Stahl, **Contribuții**, I, 289-291; Vlăduțiu, **Etnografia**, 256-257; Vrabie, **Balada**, 289, nota 104; **MDGR**, IV, 543 ș. urm.

Din folclor reținem următoarele versuri: ...**să mi-l aduci / cam cu oi / cam cu odăi / cam cu odalâcul lui** (Teodorescu, 274, unde este și următoarea notă: „**Odalâc**, tot ce se află la o fermă, toată averea unei odăi (vile)“. În **DLR**, **odalâc** este explicat prin „târlă cu tot ce ține de ea“, sinonim al lui **odaie**, din tc. **oda** + **lâc**); **și-a scos Costea oile, / oile, odăile, d-a umplut câmpiile** (idem, 509). Am reținut versurile: **Jos în lunca Giurgiului, La odaia turcului** (Tocilescu, 36), de unde se vede că în câmpie erau și turci stăpâni de odăi.

Amintim după **Limbă și istorie**, că **odaie** este creație românească, variantă a lui **hordaie** (acesta din **hordă**), **hordaie** fiind un entopic.

Se folosește, uneori, termenul **oierie** cu sensul „stână“ (**Buhalnița**, 64). Și în **DLR**, **oierie** are și sensul „stână, târlă“.

În părțile de vest ale Transilvaniei, **mutare** este un sinonim al lui

stână (FD, VII, 208); **mutare d'e munt'e o** [ori] **mutărea stâna d'e munt'e** (Papahagi, **Graiul**, 227). Tot pentru Maramureș, vezi Latiș, **Păstoritul**, 294, nota 51, și tot el citează numele de munte **Mutarea** (p. 277). **Mutare** apare frecvent la Precup, **Păstoritul**: „locul unde se așează târla cu oile, personalul și clădirile“ (Precup, 7); „locuința păcurarilor la munte“ (idem, 11), aici cu sensul „adăpost, colibă“, „casa de la stână“ (idem, 11-12). Din această lucrare reținem versurile: **Nici îi mulge oile, Nici îi muta strungile** (p. 30). Din Carpații nordici, reținem numele topic **Mutatoare** (Drăganu, **Românii**, 396, 397).

Unele derivate ale lui **baci** au sensul „stână“:

Băcie „stână“ este menționat cu acest sens în culegerea lui Țiplea (105).

La vlahii din nordul Peninsulei Balcanice, în evul mediu, se folosea derivatul **bacină** cu sensul „stână, cătun“ (în regiunea Rama) (Dragomir, **Vlahii**, 65).

Th. Capidan, III, 36, prezintă derivatul **băts'w'ă** (= băciălă) cu sensul „stână“. Elena Scărlătou, în vol. colectiv **Studii de dialectologie**, 288, precizează că mr. **băcioală** „stână, cășare“ a fost împrumutat din graiuri bulgare și macedonene, din **bačilo**, care a fost derivat de la rom. **baci**, cu sufix sud-slav.

Ov. Densuaianu, în **GS**, 1, nota că **sălaș** cu sensul „stână“ se întâlnește la vlahii din Moravia.

Mai adăugăm că **păcurărie** înseamnă „stână“.

Ar. **stâne**, pl. **stăniuri** și **stăni**, „stână“, este cuvânt mult răspândit la aromâni, prezent în mai multe contexte ilustrative la T. Papahagi, în **DDA**: **stâne di câni nu s'fățe** (= stână de câni nu se face); **jilos la stane plândze un cântic di fluiară** (= la stână plânge jalnic un cântec de fluier); **când bagă armânii străniurile** (= când instalează aromânii stănilile); **s'turnară pri la stăniuri** (se întoarseră pe la stăni); **si-aspargu-a noastre stăni** (= se strica ale noastre stăni) (**DDA**, 1111). Tache Papahagi compara cuvântul **stane** cu gr. **σταυ** „parc de moutons“. Este de presupus că vechiul cuvânt românesc a pătruns în greacă, de unde a fost reluat de aromâni, uneori folosit în paralel cu **stână**. Slavii au împrumutat de la greci și de la românii sud-balcanici cuvântul **stana** „stână“, apropiat în limba lor (azi bulgară ori sârbocroată) de cuvinte cu **sta-**.

Întâmplător și nesigur, a fost înregistrat în **DDA**, 1118, termenul **stópan**, pl. **stópani**, cu sensul „bergerie“ (**GS**, IV, 380), care ar fi un împrumut din alb. **stopán** „capo dei pastori“.

Mândră are, regional, sensul „stână de oi”. În **DLR** sânt două contexte ilustrative, unul dintr-un document de la 1787 și altul din Tocilescu, **Materialuri folklorice**, 116. Al doilea sens, care nu ne reține atenția, este „îngrăditură făcută din stuf sau din nuiele, de-a curmezișul unei ape, pentru a înlesni prinderea, păstrarea etc. peștelui”. Cuvântul este considerat, corect, ca fiind împrumutat, din gr. **μαύδρα** „gard”, comparat și cu bg. **mandra**, scr. **mandra**. Versurile populare **Tot mai are Costea, are, Vreo cincizeci de cățelandre, Care păzesc pe la mandre** (Tocilescu, 116), culese peste aproape un secol, sânt ușor schimbate: **Patruzeci de cățelandri, Care păzesc pe la Mandi** (Nijloveanu, 465), unde **Mandi** este considerat nume propriu. Din Budai-Deleanu, I, 187, am reținut versurile: **Ca droaia de lupi când apucă La mandra cu slabe păcurele**, în care **mandră** înseamnă „stână”. Vorbind despre **mandră**, H. Mihăescu, **Influența**, 137, spune că în greacă acest cuvânt înseamnă „loc închis, stână”.

Despre **mandră**. Th. Capidan, **DR**, I, 346, spune că, din vechea greacă, a trecut în latină, **mandra** „care însă nu s-a moștenit la noi”. Acum are „difuziune balcanică extraordinară”, fiind folosit în bulgară, sârbă, italiană, toate din gr. **μαύδρα**. La români este „locul unde ierneză românii nomazi din Peninsula Balcanică” (idem, *ibidem*, 298). Tache Papahagi în **DDA**, 746, prezintă termenul **mandră** „stână, loc de iernat turmele de oi și de capre” și precizează că „Mandra e folosită șase luni de iarnă (noiembrie-aprilie)”. Îl compară cu gr. **μαύδρα**, **mavδρι** „stână, târlă”, cu alb. **mandrë** ș. a., dar îl consideră ca fiind împrumutat din it. **mandra**. Aici amintim și cuvântul **măndrăneăuă** „cășlă de iarnă” (**DDA**, 779). Popeseu-Balkanski, 81, spun că ar. **mandre** înseamnă în Rodopi „locuri unde se prepară brânza, cașcavalul și alte produse lactate”. Totuși amintim numele topic **Mandriște = Vlaški mandri**, la sud-vest de Grașeno (idem, 87). Ov. Densusianu, în **Aspecte**, I, 150, observă că **mandră** se folosește și în terminologia creștină, **arhimandrit** fiind „mai mare peste o mandră” (Pentru aceasta, vezi și Capidan, **Rom. nom.**, 170). În **DOR**, 316, **Mandrea** și **Mandrin** sânt antroponime, iar Capidan, **Toponymie**, 88, prezintă **Mandra** ca nume topic în apropierea orașului Arta și **Mandra-Hogea** ca nume de loc în Aminciu. Mai amintim și **Paulimandra**, cetate menționată de Procopius din Caesarea în prima jumătate a sec. al VI-lea după Hristos, pe țărmul dobrogean al Mării Negre (**Fontes**, II, 475). Aici amintim și **Mandraliciu**, poreclă la moți și la aromânii din Avdela (T. Papahagi, în **GS**, II, 56).

Cu etimologie necunoscută a rămas în **DLR** cuvântul **mendre** din expresia **a-și face (a-și bate, a-și juca) mendrele** care înseamnă „a-și face gusturile, a-și satisface orice capriciu; a-și face de cap” și „(cu determinări care indică persoana) a-și bate joc de cineva; a batjocori, a necinsti o femeie”. Sânt prezentate numeroase contexte ilustrative. Al. Philippide, în **OR**, II, 723, îl consideră ca având origine obscură.

Se pare că **mendre** din această expresie este un plural al lui **mandră** și trebuie pus în legătură cu păstoritul transhumant sau cu cel pendulator de vară – iarnă, când păstorii își făceau mandra în locul unde scuturul găsea loc mai bun de toamnă ori de iarnat. **A-ți face mendrele** a însemnat inițial „a-ți face mandrele, a-ți instala așezările acolo unde poțtești, a-ți bate plasele de garduri pentru ocoale”. Sensul a devenit ușor peiorativ când turmele nu mai aveau libertatea să umble peste tot, când se cereau învoieli între păstori și proprietarii de pământ. (Pentru **mandră - mendre**, vezi și Per. Papahagi, în „**Analele Dobrogei**”, III, 540-543; Ov. Densusianu, **Aspecte**, I, 14-15).

În **DLR** se spune că în părțile de nord-vest ale Munteniei și în sudul Transilvaniei se folosește cuvântul **stăuină** cu sensul „loc cu iarbă grasă (unde a fost o stână sau unde au stat oile sterpe)”, cu unele extrase exemplificative. Astfel. **Locul unde a fost târla într-un an și s-a părăsit. Crescând iarba verde din nou în acel loc se numește „staiuină”** (Hasdeu); **Iaca toamna o vinit, Vărvurile o gălbinit, Stăuinele-o verzit, Stăuina sterpelor Și târla mândzărilor** (din **GS**, VI). Cu circulație regională are sensul „saivan”: **Am auzit mugind din staul boii Și turma behăind la staiuină** (Murnu). În forma **stoină**, tot regional, înseamnă „loc unde dorm noaptea vitele în timpul verii”. Un alt sens al lui **stăuină** este „sălaș”, după Udrescu, dar acest lexicolog, în **Glosar**, 248, prezintă sensul „loc retras, ferit, ascuns; ascunzătoare, sălaș”, în exemple precum: **Stăuina lupilor** (sau a vulpilor); **Stăuina șobolanilor; Stăuina tâlharilor; Stăuina banilor** (toate din Săpata de Sus - Argeș). Un alt sens este „sălaș”, la care se adaugă „vizuină”, în sfârșit, „loc plan pe vârful unui munte” (din Iași - Făgăraș). Cuvântul vine dintr-un lat. neatestat, ***stabulina**, soluție care trebuie admisă.

G. Giuglea, **Cuvinte**, 321, 322, 323, spune că **stăuină** „are întrebuințare în viața țărănească transilvană. Foarte puțin e cunoscut în lumea de dincolo de sat. El are o întreită însemnătate pentru istoria Transilvaniei. I. Este avere curat dacoromână, fiindcă nu se află în aromână, ci își are culcușul de baștină în mijlocul Carpaților. Deci nu

putea veni, prin migrațiuni, din Balcani, unde nu trăiește nici cuvântul de bază **staul**. II. Este o verigă de legătură între stână și sat, între păstorit și agricultură. III. Formarea lui din **stab(u)lum** > **staul** + suf. - **ina**, e bine documentată; „În adevăr înțelesul ce-l poartă **stăuina** oglindește o realitate păstorească-agricolă. Însemnează „loc pe care crește iarbă grasă, si dulce“, „loc pe care a fost odată târla, ori staulul în care oile au dormit și au lăsat gunoi, îngrășându-l“. Cuvântul a trecut peste Carpați prin păstori. G. Giuglea are informații din jud. Argeș privitoare la prezența cuvântului în viața satului românesc, cu înțelesul „Loc unde au dormit oile mai mult timp, în preajma stânii. Fiind bine îngrășat, cresc pe el bălării (plante ierboase mari și grase). Se găsește de obicei pe lângă stânile părăsite“. Așadar, „unde a fost **staur**, rămâne stăuina“; „**Staurul** ține de viața satească, iar nu de cea a transumanței. De aceea nu există la aromâni“; „Dincolo de aria 'stăuină', în restul țării, în Muntenia, Moldova, estul și sud-estul Transilvaniei, a pătruns și s-a întins termenul sl. târlă“; „se zice am târlit un loc“ (compară cu **stăulit**). „Toate aceste fapte vii dovedesc până dincolo de simplitatea adevărului că **stăuină** este un document tare și autentic și cu dată lingvistică-istorică din epoca daco-romană“. Vezi și Pitiș, 213; C. Lacea, în **DR**, II, 624-625; Ioniță, **Metafore**, 44, 45. Un sinonim aromânesc pentru **stăuină** este **cășiriște** (**DDA**, 352).

Ov. Densusianu, în **Aspecte**, I, 96-97, scrie: „La ciobani **stână** se zice numai când e bine acoperită și mai lărgută; când e mică și acoperită cu scoarță și cetină se zice **scorțar**, iar dacă e ceva mai mare – **arțar**“. Hasdeu aproprie cuvântul de **arete** „berbec“, pl. **areți** > **arețar** „adăpost pentru areți“. Densusianu observă că în Banat există derivatul **arețar** pentru „omul care păzește berbecii“.

BIBLIOGRAFIE ȘI ABREVIERI BIBLIOGRAFICE *

- AAF = „Anuarul Arhivei de Folclor“ publicat de Ion Mușlea, I (1932) - VII (1945).
- Alecsandri, III = Vasile Alecsandri, **Opere**, III. **Poezii populare ale românilor** adunate și întocmite de ... Text ales și stabilit de Georgeta Rădulescu - Dulgheru. Studiu introductiv, note și comentarii de G. C. Nicolescu, București, EPL, 1966.
- ALR SN, II = **Atlasul lingvistic român**. Serie nouă, vol. I-II, 1956; vol. III, 1961, București, Ed. Academiei.
- ALRR Maramureș (și Mar.) = **Atlasul lingvistic român pe regiuni. Maramureș**, de Petru Neiescu, Grigore Rusu, Ionel Stan, București, Ed. Academiei. Vol. I, 1969; II, 1971; III, 1973; IV, 1997.
- Amzulescu, **Cântece** = Al. I. Amzulescu, **Cântece bătrânești**, București, Ed. Academiei, 1974.
- „Analele Dobrogei“, I (1920) - IX (1928).
- Bălășel = Teodor Bălășel, **Cântece populare oltenesti**. Cuvânt înainte de N. Iorga. Ediție îngrijită de Gheorghe Alexe și Vasile D. Nicolescu, București, EPL, 1967.
- Brâncuș, **Vocabularul** = Grigore Brâncuș, **Vocabularul autohton al limbii române**, București, Ed. Șt. Enc., 1983.
- BSRG, 1932, 1933, „Buletinul Societății Române Regale de Geografie“.
- „Buciumul român“, Iași, I, 1875.
- Budai - Deleanu, I., **Opere**, I. Ediție critică de Florea Fugariu. Studiu introductiv de Al. Piru, București, Ed. minerva, 1974.
- Buhalnița** = Rodica Ciucanu, **Termeni păstorești în satele Buhalnița și Ruginești**. Teză de licență, Iași, 1974.
- Buga = Marin Buga, **Folclor de pe Argeș** în FOM III, 715-930, București, EPL, 1968.
- Camilar, Eusebiu, **Turmele**, București, ESPLA, 1956 (volumul cuprinde și romanul **Cordun**).
- Candrea, **Viața** = I. A. Candrea, **Viața păstorească la megleniți**, în GS, I (1923), p. 23 - 28.
- Capidan, III = Theodor Capidan, **Meglenoromânii. III. Dicționar megleno-român**, București, 1935.
- Capidan, **Toponymie** = Theodor Capidan, **Toponymie macédo-roumaine**, în „Langue et littérature. Bulletin de la section littéraire“, vol. III, nr. 1 - 2, București, 1946.
- Cărăbiș = Vasile Cărăbiș, **Folclor din Oltenia**, în FOM, III, București, Ed. Minerva, 1968, p. 539 - 713.
- Cihac, II = A. Cihac, **Dictionnaire d' étymologie daco-romane**, Francfort s / M., 1879.
- Ciorănescu = Alexandru Ciorănescu, **Dicționarul etimologic al limbii române**. Ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, București, Ed. Saeculum I. O., 2001.
- Creangă, I = Ion Creangă, **Opere**. Ediție îngrijită, note și variante, glosar și bibliografie de Iorgu Iordan și Elisabeta Brâncuș, București, Ed. Minerva, 1970.

* Nu includem în Bibliografie lucrări citate în alte lucrări.

- DDA** = Tache Papahagi, **Dicționarul dialectului aromân general și etimologic**. Ediția a doua augmentată, București, Ed. Academiei, 1974.
- Densusianu, **Aspecte**, I, II = Ovid Densusianu, **Aspecte lingvistice ale păstoritului**, curs universitar, 1933 - 1934 și 1934 - 1935.
- DERS** = **Dicționarul elementelor românești din documentele slavo-române**, 1374-1600, București, Ed. Academiei, 1981. Redactor responsabil Gh. Bolocan.
- DEX** = **Dicționarul explicativ al limbii române**, București, Ed. Academiei, 1996.
- Diaconu, **Păstoritul** = Ion Diaconu, **Păstoritul în Vrancea**, în **GS**, IV (1930), p. 257 - 309.
- Diaconu, **Vrancea**, I, II, III, IV = Ion Diaconu, **Ținutul Vrancei**. Etnografie - folclor - dialectologie, I - II, București, EPL, 1969; vol. III - IV. **Miorița**. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Paula Diaconu Bălan, București, Ed. Minerva, 1989.
- DA** = **Dicționarul limbii române** elaborat de Academia Română, 1913 - 1949.
- DLR** = **Dicționarul limbii române**, publicat de Academia Română începând cu litera M.
- DM** = **Dicționarul limbii române moderne**, București, Ed. Academiei, 1958.
- DOR** = N. A. Constantinescu, **Dicționar onomastic românesc**, București, Ed. Academiei, 1963.
- DR** = „Dacoromania“. Buletinul Muzeului limbii române“, Cluj, I – 1920-1921; II – 1921 - 1922; III – 1923 - 1924; IV – 1924 - 1926 (Partea 1, 2); V – 1927 - 1928; VI – 1929 - 1930; VII – 1931 - 1933; VIII – 1934 - 1935; IX – 1936 - 1938; X – 1941.
- Dragomir, **Vlahii** = Silviu Dragomir, **Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în evul mediu**, București, Ed. Academiei, 1959.
- Drăganu, **Românii** = Nicolae Drăganu, **Românii în veacurile IX - XIV pe baza toponimiei și a onomasticeii**, București, 1933.
- DRH. A, B** = **Documenta Romaniae Historica. A = Moldova; B = Țara Românească**.
- Dumitrașcu = N. I. Dumitrașcu, **Folclor din Oltenia**, în **FOM**, vol. III, p. 5 - 202, București, EPL, 1968.
- Dumitrescu - Bistrița = Gh. N. Dumitrescu - Bistrița, **Doine, cântece și strigături din Oltenia**, în **FOM**, vol. III, p. 205 - 273, București, EPL, 1968.
- Dunăre, **Civilizație** = Nicolae Dunăre, **Civilizație tradițională românească în Curbura Carpatică Nordică**, București, Ed. Șt. Enc., 1984.
- Eminescu, VI = Mihai Eminescu, **Opere**, VI. **Literatura populară**. Ediție critică îngrijită de Perpessicius, București, Ed. Academiei, 1963.
- FD**, IV, V = **Fonetică și dialectologie**, IV, 1962; V, 1963, București, Ed. Academiei.
- Fochi, **Miorița** = Adrian Fochi, **Miorița**. Tipologie, circulație, geneză, texte, București, Ed. Academiei, 1964.
- Fontes**, II = **Fontes Historiae Dacoromanae. Izvoarele istoriei românilor**, II. De la anul 300 până la anul 1000. Publicate de Haralambie Mihăescu, Gheorghe Ștefan, Radu Hâncu, Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu, București, Ed. Academiei, 1970.
- F. Tr.**, I, II = **Folclor din Transilvania**, București, EPL, 1962.
- Giuglea, George, **Cheie pentru înțelegerea continuității noastre în Dacia, prin limbă și toponimie**, 1944, în vol. G. Giuglea, **Cuvinte**, p. 297 - 355.

- Giuglea, G., **Cuvinte și lucruri**, DR, II, 327 - 402, republicată în Giuglea, **Cuvinte**, 41 - 111.
- Giuglea, **Cuvinte** = George Giuglea, **Cuvinte românești și romanice**. Ediție de Florența Sădeanu, București, Ed. Șt. Enc., 1983.
- Giuglea, **Fapte** = George Giuglea, **Fapte de limbă. Mărturii despre trecutul românesc. Studii de istoria limbii, etimologie, toponimie**. Ediție îngrijită, introducere, tabel cronologic, note și indice de Florența Sădeanu, București, Ed. Șt. Enc., 1988.
- Giuglea, George, **Uralte Schichten und Entwicklungsstufen in der Struktur der dakorumänischen Sprache**, Sibiu, 1944. Traducerea în limba română, în **Fapte de limbă**, p. 28 - 158 (Straturi străvechi și stadii de dezvoltare în structura limbii române).
- Giuglea, G. ș. a., **Argeșul în lumina toponimiei**, Pitești, 1969.
- Giurescu, **Istoria românilor**, I = C. C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, **Istoria românilor**, București, Ed. Albatros, 1974.
- Goga, I = Octavian Goga, **Opere**. Ediție îngrijită, prefață, note, bibliografie și indici de Ion Dodu Bălan, vol. I, București, EPL, 1967.
- Gonța, **Persoane** = Alexandru I. Gonța, **Indicele numelor de persoane (din DIR. A)**. Ediție de de I. Caproșu, București, Ed. Academiei, 1995.
- Graur, **AER** = Al. Graur, **Alte etimologii românești**, București, Ed. Academiei, 1975.
- Grigorovitză = Em. Grigorovitză, **Dicționarul geografic al Bucovinei**, București, 1908.
- GS** = „Grai și suflet“, I (1923 - 1924) – VII (1937).
- Hasdeu, B. P., **Originile păstoriei la români**, în **Scrieri istorice**, II, București, Ed. Albatros, 1973, p. 95 - 141.
- Hogaș, Calistrat, **Opere**. Ediție de Const. Ciopraga, București, ESPLA, 1956.
- ILR**, II = **Istoria limbii române**, vol. al II-lea, București, Ed. Academiei, 1969.
- Ioniță, **Metafore** = Vasile Ioniță, **Metafore ale graiurilor din Banat**, Timișoara, Ed. Facla, 1985.
- Iordache, **Ocupații**, II = Gheorghe Iordache, **Ocupații tradiționale pe teritoriul României**, II, Craiova, Ed. Scrisul Românesc, 1986.
- Latiș, **Păstoritul** = Vasile Latiș, **Păstoritul în Munții Maramureșului**. Ediția II-a, Baia Mare, Ed. Proema, 2000.
- Laurian - Massim, **Glossariu** = A. T. Laurian și Ioan Massim, **Glossariu**, București, 1876.
- Manolache, **Ciobănaș** = Constantin Manolache, **Ciobănaș de la miori**. Culegere de folclor poetic de pe Valea Teleajenului, Ploiești, 1971.
- Márton = Márton Gyula și colab., **A magyar nyelvjárások román Kölcönszavai / Împrumuturile românești ale dialectelor maghiare**, București, Ed. Kriterion, 1977.
- MDGR**, V = **Marele dicționar geografic al României**, vol. V, București, 1902.
- Meteș, Ștefan, **Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII - XX**. Ediția a 2-a, București, Ed. Șt. Enc., 1977.
- Mihaly, **Diplome maramureșene din secolul XIV și XV**. Adunate și comentate de Ioan Mihaly de Apșa, Maramureș - Sighet, 1900.
- Mihăilă, **Dicționar** = G. Mihăilă, **Dicționar al limbii române vechi (sfârșitul sec. X - începutul sec. XVI)**, București, Ed. Enciclopedică Română, 1974.
- Moroșanu, **Vârsta** = George Moroșanu, **Vârsta neuitării**, București, Ed. Ion Creangă, 1973.

- Muntean, G., **Folclor din Suceava**, cules de George Muntean, Suceava, 1959.
- Mușlea = I. Mușlea, **Cercetări etnografice și de folclor**, vol. I - II. Ediție de Ion Talos, București, Ed. Minerva, 1972.
- Neagu = Gh. I. Neagu, **Colinde din Ialomița**, Roșiori de Vede, 1946.
- Neagu, Gh. I., **Folclor din Câmpia Dunării**, în **FOM**, IV, EPL, 1969, p. 5 - 428.
- Nijloveanu = Ion Nijloveanu, **Poezii populare de pe Argeș și Olt**, în **FOM**, IV, 431 - 825, București, EPL, 1969.
- Nisioiu, Dragoș, **Eminescu și muntele**, Iași, Ed. Bucovina, 1999.
- Oarcea = Vasile Oarcea, **Poezii populare din Țara Zărandului**, București, Ed. Minerva, 1972.
- Oprișan = I. Oprișan, **Folclor din Moldova de Jos**, în **FM**, II, p. 1 - 444, București, EPL, 1969.
- Papahagi, **Graiul** = Tache Papahagi, **Graiul și folclorul Maramureșului**, București, 1925.
- Pascu, **DÉTMR** = Gorge Pascu, **Dictionnaire étymologique macédo - roumain**, I, II, Iași, 1926.
- Pascu, **Sufixe** = Dr. G. Pascu, **Sufixe românești**, București, 1916.
- Pauleti = **Cântări și strigături românești de cari cântă fetele și feciorii jucând**. Scrise de Nicolae Pauleti din Roșia în anul 1838. Ediție critică, cu un studiu introductiv de Ion Mușlea, București, 1962.
- Pătruț, **Folclor** = I. Pătruț, **Folclor de la românii din Sârbia**, în **AAF**, VI, 1942, p. 329 - 384.
- Pătruț, **Studii** = I. Pătruț, **Studii de limba română și slavistică**, Cluj, Ed. Dacia, 1974.
- Petrovici, E., **Le latin oriental possédait-il des éléments slaves ?** în **RRL**, XI, 1966, 313 - 321.
- Philippide, **OR**, II = Alexandru Philippide, **Originea românilor**, Iași, I, 1925; II, 1928.
- Pitiș = Ion Mușlea, **George Pitiș folclorist și etnograf**, București, EPL, 1968.
- Poghirc, C., **B. P. Hasdeu, lingvist și filolog**, București, Ed. Științifică, 1968.
- Pompiliu = Miron Pompiliu, **Literatură și limbă populară**. Ediție și studiu introductiv de Vasile Netea, București, EPL, 1967.
- Popescu, R. Sp., **Graiul** = Radu Sp. Popescu, **Graiul gorjenilor de sub munte**, Craiova, Ed. Scrisul Românesc, 1980.
- Popescu - Balkanski = Radu Sp. Popescu, Todor Balkanski, **Aromânii din Rodopii Bulgariei și graiul lor**, Craiova, Ed. Beladi, 1995.
- Popescu-Sireteanu, I., **Memoria limbii române**, I, II, Iași, Ed. Bucovina, 1997, 1998.
- Precup, = Dr. Emil Precup, **Păstoritul în munții Rodnei**, Cluj, 1926.
- Pușcariu, **Studii istroromâne**, III, București, 1929.
- Reteganul** = Ioan Pop - Reteganul, **Povești ardelenesti**, București, Ed. Tineretului, 1957.
- Russu, **Etnogeneza** = I. I. Russu, **Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic și componenta latino-romanică**, București, Ed. Șt. Enc., 1981.
- Sadoveanu, 8 = Mihail Sadoveanu, **Opere**, vol. 8, București, ESPLA, 1957; vol. 10, București, ESPLA, 1957; vol. 16, București, ESPLA, 1959.
- Scriban = August Scriban, **Dicționarul limbii românești**, Iași, 1939.
- Snoava**, IV = **Snoava populară românească**, vol. IV. Ediție critică de Sabina - Cornelia Stroescu, București, Ed. Minerva, 1989.

- Stahl, H., **Contribuții**, I = Henri H. Stahl, **Contribuții la studiul satelor devălmașe românești**, vol. I, București, Ed. Academiei, 1958.
- Stănculescu = I. Stănculescu, **Folclor din Oltenia**, în seria **FOM**, III; p. 405 - 533, București, EPL, 1968.
- Stoian, **Păstoritul** = I. I. Stoian, **Păstoritul în Râmnicul Sărat**, în **GS**, VI, 1933 - 1934, p. 41 - 74.
- Teodorescu, G. Dem, **Poezii populare române**, București, 1885.
- Tiktin, I, II, III = H. Tiktin, **Rumänisch-deutsches Wörterbuch**, I, 1903; II, 1911; III, 1925, București.
- Timoc = Cristea Sandu - Timoc, **Cântece bătrânești și doine**, București, EPL, 1967.
- Tocilescu = Gr. G. Tocilescu, **Materialuri folcloristice**, vol. I. **Poezia poporană. Partea I**, București, 1900.
- Vlăduțiu, **Etnografia** = Ion Vlăduțiu, **Etnografia românească**, București, Ed. Științifică, 1973.
- Vrabie, **Balada** = Gheorghe Vrabie, **Balada populară română**, București, Ed. Academiei, 1966.
- Vraciu, A., **Studii de lingvistică generală**, Iași, Ed. Junimea, 1972.
- Vuia, II = Romulus Vuia, **Studii de etnografie și folclor**. Ediție de Mihai Pop și Ioan Șerb, vol. II, București, Ed. Minerva, 1980.

Résumé

L'étude ci-présent fait partie d'un travail très ample sur la *Terminologie pastorale* et s'occupe, du point de vue linguistique, d'un des termes les plus importants du vocabulaire des bergères: *stână*.

L'auteur commence par un exposé cronologique des explications étimologiques pour ce mot, à la fin duquel on conclut que parmi les différentes origines proposées par les chercheurs – autochtone, slave, latine, irannienne –, on ne retrouve aucune opinion soutenant l'origine roumaine.

Ensuite, il nous parle de la propagation du mot et de ses dérivés dans les dialectes roumains, de leur sens différent et des toponymes liés à ce terme.

Enfin, à titre d'hypothèse, s'avance une possible étimologie roumaine, argumentée du point de vue phonétique et comparatif, selon laquelle *stână* pourrait venir du mot *coastă* (pente, versant), plus précisément, du dérivé *costănă* (le lieu prépondérant pour installer la bergerie).

La conclusion est que, à ce qui concerne le problème de l'origine de ce terme, aucune solution ne peut passer pour définitive, mais la théorie de l'origine autochtone ou celle de l'origine roumaine paraissent les plus pertinentes.

Dans un dernier chapitre, l'auteur s'occupe des synonymes du mot *stână* dans la langue roumaine – *târlă, cășare, odaie, băcie, mandră, stăuină* - et de leur dérivés.

UN MEȘTEȘUG DISPĂRUT. OLĂRITUL LA CURTENI – HUȘI

Ovidiu FOCȘA

Continuitatea creației populare țărănești, precum și dispariția unor forme de cultură materială de tipul centrelor de olărit, ridică astăzi multiple probleme de abordare. În ultimii ani s-a observat o degradare continuă a relației dintre elementele civilizației actuale și cea a unor meșteșuguri tradiționale, specifice spațiului românesc, a căror produse își găsesc cu greu locul pe o piață aflată într-o continuă căutare a identității.

Transmise din generație în generație, meșteșugurile au jucat un rol important în viața fiecărei comunități, contribuind la dezvoltarea satului românesc. Prin amploarea pe care au dobândit-o datorită importanței lor, meșteșugurile și-au pus amprenta asupra economiei rurale din cele mai vechi timpuri până în prezent, lăsând urme vizibile și astăzi. Dintre meșteșugurile cu implicații majore asupra vieții arhaice a satului românesc se remarcă olăritul, ca fiind una din cele mai vechi forme de manifestare artistică.

Îndeletnicire de bază, producerea ceramicii a cunoscut de-a lungul timpului un proces evolutiv, perfecționarea tehnicii de prelucrare a lutului, modelarea și arderea sa, stând mărturie în acest sens. „Acest meșteșug se caracterizează nu numai printr-o venerabilă vechime pe scara evoluției societății ci și printr-un remarcabil tradiționalism”¹. De altfel, acest tip de ceramică neagră sau roșie de factură utilitară, a fost caracteristic întregului spațiu moldovenesc, excepție făcând acele localități unde caracteristicile fizice ale materiei prime nu îngăduiau realizarea oalelor de vatră.

Activitatea centrelor de olărit din Moldova a cunoscut o dinamică majoră, cea mai mare parte a lor atingând apogeul la mijlocul secolului trecut. După această perioadă, datorită concurenței produselor de fabrică, mult mai ieftine și mai ușor de procurat, ce au început să pătrundă în satul românesc, meșteșugul a început să decadă, panta descendentă prelungindu-se până în zilele noastre, astfel că numărul centrelor de olărit s-a redus treptat. De asemenea, un alt motiv care a

¹ Voica Maria Pușcașu, Victoria Semendeaev, *Considerații privind tehnologia de ardere a pieselor ceramice din Moldova*, în **R.M.**, nr. 3/1991, p. 61.

cauzat reducerea dramatică a numărului de olari este și lipsa de interes manifestată de generația actuală față de arta populară. În aceste condiții, majoritatea meșterilor olari, ajunși la o vârstă înaintată, pe fondul lipsurilor materiale, abandonează în mare parte meșteșugul.

O astfel de așezare, ce a cunoscut evoluția oscilantă a practicării olăritului este și Curtenii, din zona Huși, Vaslui. Administrativ, satul ține de comuna Oltenești, și alături de Zgura și Oltenești formează una din cele mai importante arii de manifestare a culturii populare din centrul și estul Moldovei. Situat într-o zonă geografică în care aspectul deluros al reliefului este principala sa coordonată, pe Valea Lohanului în Podișul Central Moldovenesc, premisă favorabilă apariției și dezvoltării acestui meșteșug, satul Curteni, s-a făcut remarcat în peisajul olăritului tradițional moldovenesc o dată cu sfârșitul secolului al XIX-lea. Existența sa artistică a fost marcată în principal de prezența unor olari pricepuți, printre care amintim pe Costea Olarul și fii acestuia, Ion și Grigore, primii meșteri din sat, iar mai târziu, Vasile Ochiană și frații Sârbu, Petru și Constantin, au întregit numărul celor care s-au dedicat practicării acestui meșteșug. Începând cu deceniul șapte al secolului trecut, producția ceramică a intrat într-un accentuat proces de restrângere, ceea ce a dus la dispariția centrului la sfârșitul anilor '70. Fiindu-i caracteristică ceramica utilitară, neagră în principal, olarii de aici s-au adaptat nevoilor tot mai crescânde ale pieței, realizând mai ales olărie folosită în gospodărie de fiecare sătean, la pregătirea și servirea hranei. Centrul s-a dezvoltat treptat, atingând apogeul la mijlocul secolului trecut. Așezat într-o zonă cu bogate resurse de materie primă, pământul galben și lemnul aflându-se din abundență în pădurile din apropiere, Curtenii au cunoscut o evoluție oscilantă alternând perioadele de mare efervescență susținute în principal de creația lui Vasile Ochiană, sufletul acestui centru, cu perioade mai dificile, ce au coincis cu dispariția meșterului, în 1964, la vârsta de 90 de ani. De asemenea, centrul a trebuit să suporte și concurența satului vecin, Zgura, de mare însemnătate în ceramica populară moldovenească, cu producție mult mai însemnată cantitativ și calitativ, existent și astăzi, și care prin amploarea sa, ar fi putut avea și el o contribuție la stingerea treptată a Curtenilor ca centru ceramic.

Făcând specificația că de-a lungul timpului satul Curteni a mai fost în atenția cercetătorilor, realizându-se și un bogat material², în cazul

² Gheorghe Dinuță, *Curtenii, un sat de răzeși din zona Hușilor*, în „Studii și Cercetări. Muzeul Satului”, 1971, p. 119.

de față vom puncta numai anumite elemente definitorii pentru regiunea studiată. Așezat într-o veche vatră istorică, „pe teritoriul satului Curteni au fost identificate urmele unei locuințe din secolele VI-V î. Hr. în care s-au găsit vase autohtone din ceramică, lucrate la roată, amfore grecești, precum și vestigiile unei așezări geto-dace din secolele V-IV î. Hr.”³, Curtenii fac parte din acea categorie a satelor tipic moldovenești cu structură răzeșească. După denumire, „satul își trage numele de la locuitorii care aveau diverse servicii mari sau mici pe lângă curtea domnească, păstrându-și pământul de-a lungul timpului”⁴; ceea ce ne conferă vechimea acestei așezări, „majoritatea satelor de pe vale Lohanului sunt atestate în documente cu mult înainte de secolul al XIV-lea, lucru dovedit și de materialele arheologice”⁵. Densitatea mare a satelor din această regiune a fost influențată și de prezența unui mediu geografic favorabil determinat de un relief deluros ce străjuiește valea Lohanului, creând astfel premisele unor vechi vetre de locuire, în zone relativ izolate, cu o mare siguranță a locuitorilor. Străjuit de dealurile Chiliile, Călugărița, Beldimanul și Cuza, Curtenii au fost stăpâniți de-a lungul timpului de vechi familii boierești între care s-a remarcat în primul rând neamul Agriceștilor, după cum relatează documentele în care se arată că „în secolul al XVIII-lea întregul trup de moșie a Curtenilor, împreună cu alte sate aparține lui Grigore Agarici, călăraș de Țarigrad și vornic de Poartă”⁶. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea are loc o importantă creștere a numărului de locuitori și implicit a gospodăriilor, pe fondul destrămării obștei satești devălmașe ceea ce a dus la stabilirea în Curteni a numeroși locuitori veniți din zonele învecinate și chiar de mai departe.

Datorită caracterului răzeșesc al Curtenilor, ocupația de bază a oamenilor a fost lucrul pământului, creșterea animalelor și mai rar practicarea unor meșteșuguri, ele trecând adesea pe planul secundar în preocupările sătenilor. În aceste condiții apariția olăritului la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea apare ca ceva firesc. Acest lucru a fost posibil și datorită stabilirii în Curteni a unui meșter harnic și priceput, Vasile Ochiană.

³ Dan Ghinea, *Enciclopedia Geografică a României*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 913.

⁴ Gheorghe Melinte, *Călătorii pe harta ținutului Huși*, f. 1., f. a., p. 72.

⁵ Gheorghe Dinuță, *op. cit.*, p. 122.

⁶ Apud Gheorghe Dinuță, *op. cit.*, p. 123.

Începutul timid al practicării olăritului în mediul rural s-a datorat faptului că multe secole la rând producerea ceramicii în Moldova, a fost mai mult apanajul spațiului urban, Baia, Siret, Suceava, Roman, fiind printre cele mai renumite. În tot acest timp ceramica rurală a cunoscut un ritm mai lent de dezvoltare, venit pe fondul unei realități sociale în care țăranul nu era încurajat și motivat să dezvolte acest meșteșug. „Astfel se remarcă slaba diversificare a produselor ceramice din mediul sătesc, repertoriul formelor de vase ale olăriei rurale rămâne, nediferențiat din punct de vedere funcțional, restrângându-se la categoria vaselor de bucătărie”⁷. O dată cu primii ani ai secolului al XX-lea se constată o oarecare revigorare a meșteșugului, venită pe fondul diversificării tipurilor de produse și a creșterii numărului de olari din mediul sătesc. Acest lucru a fost posibil și datorită căutării tot mai mari pe care a început să o aibă acest tip de produse. Referitor la numărul și diversitatea producției de olărie din Podișul Moldovei la începutul secolului XX, stă mărturie o statistică ce arată participarea unui număr însemnat de meșteri la Concursul de olărie din 1908 din București. În acest sens, Moldova a fost prima între provinciile istorice participante, „cu un număr de 21 de centre, 58 de olari și 261 de piese”⁸.

Sub aceste auspicii pozitive apare și prima mențiune a centrului de ceramică, la sfârșitul secolului al XIX-lea, primele tipuri de vase fiind realizate de Costea Olarul. La începutul secolului al XX-lea, s-a făcut remarcat și meșterul Vasile Ochiană a cărei producție ceramică a fost mult mai importantă din punct de vedere calitativ și cantitativ. Asupra creației acestui meșter popular ne vom referi în principal în lucrarea de față. Născut în anul 1879, el a venit și s-a stabilit împreună cu familia în Curteni, unde și-a întemeiat o frumoasă gospodărie. De loc era dintr-un sat din apropierea Vasluiului, după relatările nepotului său, Adrian Ochiană, băiatul mai mare al singurului fiu al meșterului, Constantin. Datorită în principal priceperii lui, Curtenii s-au impus în timp ca un reper în ceramica moldovenească, fiind menționat ca centru pe harta centrelor producătoare de olărie din Moldova (secolele XVIII-XX)⁹.

⁷ Elena Busuioc, *Ceramica de uz comun nesmălțuită din Moldova*, București, Editura Academiei, 1975, p. 76.

⁸ Silvia Zderciuc, Mircea Dumitrescu, *Concursul de olărie din 1908*, în **R.M.**, nr.1/1970, p. 68.

⁹ Victoria Semendeaev, Voica Maria Pușcașu, *Centre producătoare de olărie din Moldova (secolele XVIII-XX)*, Iași, 1996, p. 30.

Ceramica realizată de acest meșter era constituită în principal din olărie neagră de factură grosieră, dar cu un bun simț al proporțiilor. Aceasta se încadrează în specificul ceramicii moldovenești de tradiție dacică, care a precumpănit de-a lungul timpului în favoarea celei cu rol decorativ. Faptul că majoritatea vaselor realizate de meșter erau folosite pentru prepararea și păstrarea hranei, a determinat o dezvoltare rapidă a centrului, ele având de obicei cea mai mare căutare.

Lutul ca materie primă folosită, era extras din cariera de la baza dealului Cuzoaiei, aflat în apropierea satului. Fiind bogat în argilă, cu însușiri fizice bune (cleios și poros), el se preta bine la realizarea vasele de vatră. Odată adus în gospodărie, era supus operațiunilor obișnuite de pregătire ce nu diferă de cele întâlnite în alte zone; era pus la dospit într-o îngrăditură de nuiiele aflată în curtea casei, era udat, curățat de impurități și în final tăiat felii, câpătând o bună plasticitate pentru a putea fi prelucrat.

În privința arderii, ea se realiza cu ajutorul unui cuptor tronconic de tip fântână, cu vatra organizată ca o masă, înconjurată de o cărare, pentru o mai bună distribuie a căldurii în interiorul său. Acest tip de cuptor este specific zonei centrale a Moldovei, localnicii numindu-l horn. El era amenajat în grădina din curtea casei, fiind săpat până la adâncimea de un metru, unde se organizează vatra. Cuptorul seamănă cu un trunchi de con, având o masă de pământ ridicată în mijlocul lui. Gura de foc, pe unde se încălca cu lemne era situată la baza sa, accesul la ea fiind făcut printr-un șanț. Încărcarea lui se făcea pe sus, oalele fiind astfel așezate (cap în gură), încât să permită o bună răspândire a căldurii în interior. Astfel de cuptoare mai sunt întâlnite și la Zgura, Brădești, Iucșa, ele fiind trecute și pe harta cuptoarelor de ceramică din Moldova¹⁰. Lemnul folosit la arderea oalelor era de esență tare, în principal stejar și carpen, acesta fiind preferat altor esențe lemnoase datorită capacității calorice ridicate. Cuptorul astfel pregătit era lipit cu lut, lăsându-se un mic orificiu pentru evacuarea fumului, ce avea să fie acoperit ulterior în cea de-a doua fază a arderii. Întregul proces dura până la 4 zile în funcție de condițiile vremii, interesant fiind faptul că în tot acest timp olarul proceda la o rotire a vaselor în interiorul său, astfel că cele de sus erau schimbate cu cele de jos pentru o mai bună uniformizare a căldurii în interiorul cuptorului, obținându-se o ardere completă.

¹⁰ Florea Bobu Florescu, *Evoluția cuptoarelor de ceramică din Moldova*, în *Studii și cercetări de etnografie și artă populară*, București, Editura Științifică, 1965, p. 188.

Oalele realizate de meșter se înscriu în tipologia ceramicii tradiționale moldovenesti. Astfel, aveau corpul bombat, formele pentru foc fiind mai scunde și mai late cu gura largă, fiind prevăzute adesea cu două torți. Ulcioarele erau cu gâtul scurt și îngust ce se termina cu buza ușor răsfrântă, unele dintre ele fiind prevăzute și cu cioc pentru a înlesni mai ușor folosirea lor. Toate erau prevăzute cu toartă, ce pleca imediat de sub buză, prelungindu-se pe pânțelele vasului. Chiupurile aveau o formă ovoidală cu gâtul scurt aproape insesizabil, ce se termina cu o buză îngroșată ușor răsfrântă în afară. Datorită capacității lor foarte mari, adesea aveau 10-15 litri, se lucrau mai greu, fiind necesară realizarea lui pe bucăți. Străchinile de formă tronconică și oalele de lapte „lăptărețele” vin să întrească repertoriul tipologic al ceramicii de Curteni. În privința motivelor ornamentale trebuie remarcat modul discret de reprezentare, de altfel aceasta fiind o caracteristică a ceramicii utilitare. Atât în cazul oalelor negre cât și a celor roșii, principalul element ce apare îl reprezintă linia dreaptă sau vălurită ce formează un șir de cercuri concentrice realizate prin imprimare cu ajutorul colțului fchieșului sau cu roțița, ele fiind singurele elemente decorative întâlnite. „Acesta este unul din puține motive ornamentale care s-au transmis aproape neîntrerupt în decorarea ceramicii, din epoca străveche până astăzi¹¹”.

Produsele realizate de Vasile Ochiană s-au caracterizat printr-o bună calitate, datorată în principal seriozității și priceperii cu care meșterul a abordat acest meșteșug. În acest sens în toamna anului 1908 el a primit invitația de a participa la concursul de olărie ținut la București și organizat de „Societatea Domnița Maria”, ce avea ca scop „sprijinirea și răspândirea în România a artei naționale, scop ce este enunțat în statutul pe baza căruia funcționa sus numita Societate¹²”. Împreună cu meșteri din Zgura, Crețești, Oltenesti, localități situate în aceeași regiune, Vasile Ochiană a reprezentat cu bine zona geografică a Moldovei, bucurându-se de aprecierile organizatorilor. Dacă avem în vedere că „meșterii olari invitați să participe la acțiunile societății erau rugați să respecte formele, motivele și o cromatică tradițională¹³”, ne dăm seama că ceramica lui întrunea această calitate, ce este certificată de participarea cu succes la această manifestare.

¹¹ Marcela Focșa, *Ceramica populară ornamentată cu val*, în **R.M.**, nr. 6/1973, p. 546.

¹² Silvia Zderciuc, Mircea Dumitrescu, *op. cit.*, p. 65.

¹³ *Ibidem*, p. 66.

În privința modalității de distribuire a mărfii menționăm că cea mai mare parte a ei era vândută direct de acasă, unde era cumpărată de localnici sau de intermediarii veniți de la munte și care ofereau în schimbul ei, de regulă, produse agricole. O altă cantitate era vândută în localitățile din apropiere cu ocazia săptămânalelor zile de târg sau la iarmaroacele anuale ce erau prilejuite de anumite sărbători religioase sau populare. Astfel, la Huși unde mergea cel mai des, fiind și cel mai aproape, ducea de obicei câte o căruță plină. De cele mai multe ori nu mai reușea însă să ajungă la târg, pentru că era așteptat la intrare în oraș de comercianții evrei, care o cumpărau pe sume frumoase pentru a o revinde ulterior¹⁴. Fiind o zonă preponderent viticolă, o mare căutare o aveau cănille și ulcioarele de diferite mărimi, atât de necesare în cramele din zonă. De asemenea, legat de cultul morților, s-a dezvoltat o întreagă gamă de vase ceramice ce însoțeau produsele alimentare ce erau date de pomană. Conform credinței că, „alături de ofrande alimentare, trebuie să dai vesela necesară împlinirii actului alimentar (vase, căni)”¹⁵ exista obiceiul de a dăruii conform conceptului „cine dă, lui își dă și oricând vei da, vei găsi”¹⁶, putem menționa o serie de practici ce aveau loc mai ales cu ocazia unor sărbători și zile de pomenire a celor dispăruți. Astfel, toamna după culesul strugurilor „se dă de pomană din primul vin, înainte de a începe să bei”. De asemenea, cu ocazia moșilor de vară se făceau „ulceluțe mici și le dădea cu lapte cu un trandafir deasupra cu o plăcintă”¹⁷. La Sf. Ilie, exista obiceiul de a se da ulcele de lut pline cu miere de albine. După cum observăm, există o strânsă legătură între oala de lut și ritualul darului, „oala arsă în cuptor are viață și, ca urmare, poate fi jertfită, adică dată de pomană în locul oricărui organism însuflețit, uman sau divin”¹⁸. Primăvara, o mare căutare o aveau oalele de lapte, „lăptărețele”, pentru că exista un exces de lapte, deoarece fătau vacile, în timp ce în sezonul de toamnă, pentru că începea sezonul nunților, erau căutate oalele de mari dimensiuni, cele de sarmale de mare capacitate (4-8 litri), borcanele și chiupurile. Așadar asistăm la o

¹⁴ Inf. Adrian Ochiană, 50 ani, agricultor, satul Curteni, com. Oltenești, jud. Vaslui (înregistrare mg., iulie 2004).

¹⁵ Apud Ofelia Văduva, *Magia darului*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 135.

¹⁶ Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români*, București, Editura Saeculum I. O., 1997, p. 17.

¹⁷ Inf. Gheorghe Folescu, 80 ani, agricultor, satul Curteni, com. Oltenești, jud. Vaslui (înregistrare mg., iulie 2004).

¹⁸ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 45.

diversificare a mărfii în funcție de sezon, meșterul reușind să obțină o tipologie diversă.

Surprinderea realităților actuale a unor meșteșuguri tradiționale comportă multe direcții de acțiune. Este aproape de necrezut cum într-o perioadă atât de scurtă de la dispariția centrului de olărit, să nu mai fie găsită aproape nici o dovadă că acolo cândva s-au lucrat oale. În afara celor câteva vase ce au mai fost găsite pe la localnici și la muzeul orășenesc din Huși, în rest nu a mai putut fi găsit nici cuptorul de ars oale, nici uneltele folosite la realizarea oalelor. Cu greu am reușit să reconstituim gospodăria lui Vasile Ochiană, datorită în principal informațiilor primite de la fiul său Adrian. Chiar localnicii mai în vârstă își amintesc, cu greu, că acolo a fost cândva un centru de olărit.



Ochiană Vasile Ochiană, în atelier.
 Huși, în etate de 84 ani la 11 octombrie
 1958. Atelierul a parte din oalele rege
 din onufere, smintăse acuratur. Huși sunt
 donata de el „

Abstract

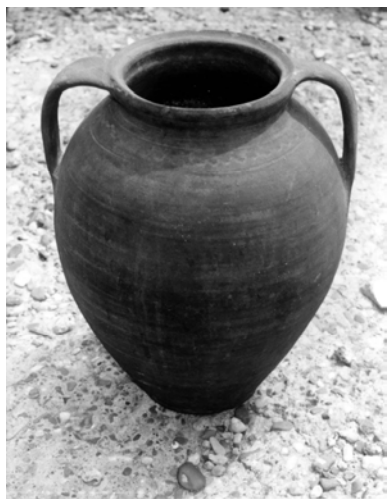
In the specialized literature, the village of Curteni, within the area of Huși, county of Vaslui, is presented as a producer of black and red ceramic ware, the red pottery being also enameled, starting from the 19th century.

Morphologically, the ceramics produced down there can be included in the bigger category of utilitarian pottery necessary for preparing and keeping food items. Given its age, this type of ceramic ware is righteously considered as the oldest one still in use nowadays. Most of the pottery production centres in Moldavia took over the shapes, decoration and typology of pots specific to the La Tène period in Dacia.

Playing an important role in the economy of the area – as a matter of fact pottery has been a very renowned craft within the Central Moldavian Plateau – the production of ceramic ware in Curteni is the work of talented craftsmen and Vasile Ochiană is one of the best. The pots he created have been appreciated by the inhabitants of the area with the occasion of local fairs and markets, but also during specialized events of greater amplitude, such as the Pottery Contest of 1908 in Bucharest.

Typologically, out of the black ceramic ware produced by the above craftsman, mention should be made of the huge pots, of ovoid shapes, dishes, milk pots, pitchers of various shapes and dimensions, the străchinile, oalele de lapte, ulcioarele de forme și mărimi diferite, pouring cups, all of them being part of a very wide series of objects.

The presentation of some aspects of folk life and culture specific to the village of Curteni, strictly related to the production of ceramic ware, offers a larger picture as for the role of various crafts within the life of the rural community.



Ceramică neagră de Curteni – Huși

EXPUNEREA INSTALAȚIILOR TEHNICE POPULARE ÎN MUZEUL ETNOGRAFIC AL MOLDOVEI DIN IAȘI. REALITĂȚI ȘI PERSPECTIVE*

Marcel LUTIC

Motto:

„Nu există legi și norme imuabile în organizarea muzeelor”

(M. Deac)

*„Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei nu se va limita
ca să fie vizitat – și atâta tot – ca orice muzeu. Fiindcă nu orice
muzeu răsfrânge în aceeași măsură ca un muzeu etnografic
icoana neamului nostru”*

(Ion Chelcea)

În mediile muzeale se discută, e drept, mai mult ocazional, despre modalitățile prin care, ceea ce numim, în limbaj de specialitate, *instalații tehnice populare* (sau *țărănești*), pot fi puse cât mai bine în valoare. În acest context, admitând *ab initio* că în acest material nu există 100% idei novatoare, am dori să exprimăm câteva puncte de vedere vizavi de această problemă. Amintim că am consultat bibliografia românească de specialitate la această temă, însă am constatat raritatea unor astfel de studii¹. Valoarea acestui material, nota sa de originalitate, vine dinspre opiniile, adeseori personale, opinii care,

* Materialul a fost prezentat, sub formă de comunicare, la Simpozionul „Civilizația lemnului”, organizat de Muzeul Etnografic al Bucovinei, Suceava, 28-29 iunie 2000.

¹ Unele studii se axează pe descrierea instalațiilor tehnice populare din respectivul muzeu, în vreme ce majoritatea prezintă instalații aflate încă *in situ* într-o anumită localitate sau zonă. Nu vom aminti aici decât cele câteva studii care ne-au folosit nemijlocit la realizarea prezentului material. O. Anastasiu, *Industria satească în raport cu localizarea mării industrii*, București, 1928; Gheorghe Bodor, *Prese de ulei în Muzeul Etnografic al Moldovei*, în „Sesiunea de comunicări științifice a muzeelor de etnografie și artă populară”, București, 1969, p. 301-321; Melania Ostap, Victoria Semendeaev, *Pivele de băut sumane de pe Valea Șomuzului*, în aceeași publicație, p. 323-332; Corneliu Istrate, *Despre dristele din Moldova în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Studii și cercetări științifice. Istorie”, nr. 1/1962, p. 121-128; Dragoș Cusiuc, *Pivele de băut sumani, instalații tradiționale de largă răspândire în Bucovina*, în „Studii și comunicări de istoria civilizației populare din România”, Sibiu, 1981, vol. II, p. 169-180; Eva Giosanu, *Contribuții la studiul teascului de ulei de la Ruginoasa*, în A.M.E.M., Iași, 1/2001, p. 229-241; Vasile Munteanu, *Piuăritul pe Valea Moldovei*, în aceeași publicație, p. 257-269.

Într-un viitor neprecizat, ar putea deveni argumente pentru o mai atrăgătoare expunere a bunurilor de patrimoniu din Sectorul Instalațiilor tehnice populare de la Muzeul Etnografic al Moldovei.

Puțină istorie e, credem, binevenită. Muzeul Etnografic al Moldovei își are sediul în somptuosul Palat al Culturii din Iași (fig. 1), clădirea fiind realizată în stil neogotic flamboyant². Desigur, cele patru muzee amplasate în Palat au avut mari probleme atunci când au trebuit să-și organizeze, în anii 1955-1960, expozițiile de bază; există destule mărturii, mai ales orale, în acest sens. Construit inițial spre a fi sediul unor instituții administrative și juridice, numele fiind chiar Palatul Administrativ și de Justiție³, a devenit în 1954, printr-o hotărâre a Consiliului de Miniștri, Palat al Culturii⁴; arhitectura sa monumentală a pus mari probleme și



Fig. 1. Palatul Culturii din Iași

muzeografilor etnografi, cu atât mai mult acestora, cu cât era vorba de reprezentarea unei lumi arhaice într-un spațiu evasilaicizat, încărcat de alte semnificații, specifice unui cu tot alt orizont decât celui tradițional⁵. Aceste gânduri, și multe altele, au frământat, cu siguranță, mintea și sufletul lui Ion Chelcea, Emilia Pavel, Gheorghe Bodor, Petru Cazacu și Victoria Semendeav, aceștia fiind muzeografi care au avut dificila sarcină a

² Claudiu Paradais, *Palatul Culturii*, Iași, 1972, p. 7.

³ *Ibidem*, p. 8.

⁴ Petru Cazacu, *Preocupări pentru organizarea unui muzeu etnografic la Iași*, în „Cercetări istorice”, Iași, VII/1976, p. 27; Emilia Pavel, *Din istoricul Muzeului Etnografic al Moldovei Iași*, în *A.M.E.M.*, I/2001, p. 23.

⁵ Nicolae Ungureanu, Marcela Focșa, *Probleme privind organizarea expozițiilor de muzeu*, în *R.M.*, nr. 3/1966, p. 254.

adaptării unei expoziții etnografice de bază la condițiile oferite de spațiul interior al Palatului⁶. Trebuie să recunoaștem astăzi, la aproape 50 de ani de la „nașterea” primei expoziții etnografice la Iași, că cei cinci muzeografi, de altfel renumiți specialiști ai domeniului, au gândit și ales unele din cele mai adecvate soluții pentru contextul dat; afirmăm aceasta știind că „transformarea unor palate în muzee nu întotdeauna a încăput pe mâna celor mai entuziaști arhitecți și muzeografi”⁷.

Ideea amplasării unor instalații tehnice, unele dintre ele extrem de voluminoase și cântărind câteva tone, în interiorul Palatului, ba chiar la etajul I al clădirii, nu a fost deloc agreată de conducerea de atunci a instituției muzeale ieșene. Făcând abstracție de tradițiile pe care țăranii din Moldova le aveau în privința producerii uleiului cu ajutorul a tot felul de mecanisme, numite generic *oloinițe*, conducerea administrativă a Complexului Muzeal opina că însăși stabilitatea etajului I al Palatului, locul

în care urmau a fi amplasate aceste instalații, ar fi avut de suferit. Făcându-se calcule pentru a se afla ce greutate poate suporta planșeul de la acest etaj, s-a constatat că se pot expune instalațiile fără nici un risc. Atunci, într-o noapte, încălcându-se dispozițiile conducerii, cu ajutorul câtorva muncitori și a unor pârgghii, s-au introdus în interiorul Palatului uriașele instalații, conducerea instituției



Fig. 2. Secția „Instalații tehnice populare” a Muzeului Etnografic al Moldovei

fiind pusă a doua zi în fața faptului împlinit. În acest mod a fost „umplut” un hol de 230 m.p.⁸ (fig. 2), discuțiile ulterioare pălind în timp în fața succesului de care s-au bucurat aceste exponate la publicul vizitator.

De ce am amintit mai pe larg acest episod? Deoarece nici acum 50 de ani, ca și astăzi adesea, ideile noi nu găsesc un teren prea fertil.

⁶ Emilia Pavel, *op. cit.*, p. 25 și 27. De altfel, răposatul Gh. Bodor ne-a povestit adesea, cu multă însuflețire, despre acei ani de pionierat ai muzeografiei etnografice ieșene. Din păcate, nu am avut inspirația de a înregistra pe bandă magnetică măcar o parte a discuțiilor noastre.

⁷ Arh. M. Deac, *Colaborarea dintre muzeograf și arhitect în organizarea unui muzeu modern*, în *R.M.*, nr. 5/1973, p. 455.

⁸ P. Cazacu, *op. cit.*, p. 28.

Au trebuit să fie încălcate, în ultimă instanță, dispozițiile unei conduceri obtuze, pentru ca ideea unui sector special de „Instalații tehnice populare” să existe în Muzeul Etnografic al Moldovei. Pe atunci acest sector era singurul de acest gen într-un muzeu pavilionar din România⁹; suntem convinși că atunci, ca și astăzi, se discuta despre oportunitatea existenței unui astfel de sector separat sau de integrarea lui în cadrul meșteșugurilor. Ei bine, muzeul ieșean a deschis seria acestor sectoare specializate, însă nu a renunțat nici la expunerea altor tipuri de instalații în celelalte sectoare ale muzeului.

Despre sectorul „Instalații tehnice populare” ar mai trebui spus că, prin plasarea sa într-un hol imens, care se deschide privirii de ansamblu a vizitatorilor înainte ca aceștia să intre efectiv în prima sală a muzeului, așadar, prin această plasare, mai mult decât fericită, atrage, incită, naște curiozitatea.

Când, în februarie 1958, era inaugurat Muzeul Etnografic al Moldovei, muzeu realizat, totuși, după modelul Muzeului Etnografic al Transilvaniei din Cluj, una din noutățile pe care le aducea, după cum am precizat, era aceea a existenței acestui sector de instalații populare. Desigur, locul ideal pentru asemenea instalații este muzeul în aer liber¹⁰. Au existat și la Iași demersuri pentru realizarea unui muzeu în aer liber, însă un complex de cauze au făcut ca acesta să nu prindă contur pe teren. Îndeobște, aceste instalații, în special în muzeele pavilionare, sunt expuse, cu predilecție, în cadrul meșteșugurilor; însă, ele pot fi „presărate” și în contextul altor domenii ale civilizației populare. În Muzeul Etnografic al Moldovei există instalații tehnice populare în primele două săli destinate agriculturii (moara de vânt din Păltiniș – Botoșani (fig. 3) și râșnița de la Comarna – Iași (fig. 4)), în sala rezervată viticulturii (patru teascuri pentru struguri, două cu șuruburi (fig. 5), unul cu „pene” și unul cu grindă), în sala unde se află și apicultura (mai multe teascuri pentru obținerea cerii), precum și în cele de la etajul al doilea al Palatului Culturii, acolo unde sunt reprezentate muzeotehnic următoarele meșteșuguri: olăritul (roata olarului), dogăritul (scăunoaia (fig. 6)), rotăritul (calupul pentru făcut obezi întregi, strujnița (fig. 7) și strungul volant) și „industria” casnică textilă (un melițoi și stativele). Indiscutabil, cele mai complexe și mai spectaculoase instalații

⁹ *Ibidem*; Gh. Bodor, *op. cit.*, p. 301.

¹⁰ Nicolae Ungureanu, *Considerații cu privire la cercetarea și valorificarea științifică a patrimoniului muzeelor etnografice*, în **R.M.**, nr. 1/1965, p. 21.

tehnice populare se găsesc în holul de la etajul I al Palatului Culturii. Aici sunt două categorii de instalații, fiecare ținând de un anume meșteșug: piuăritul, respectiv oloieritul (obținerea uleiului). Din fericire, despre aceste instalații au scris temeinic predecesori de-ai noștri¹¹, alte două studii, la fel de serioase, fiind scrise în ultimii ani¹². De asemenea, sectorului „Instalații” i-a fost dedicat și un pliant aparte, pliant realizat de către Melania Ostap în anii '70.

Încercând o succintă prezentare a sectorului, precizăm că din totalul de 16 instalații expuse, numai două aparțin piuăritului, pua de bătut sumane de la Dolhasca – Suceava (fig. 8) și șteaza sau vâltoarea de la Oașu – Neamț (fig. 9). Ambele instalații sunt extrem de valoroase, ele deschizând practic, conform circuitului de vizitare, sectorul; șteaza este relativ simplă, de forma unui trunchi de con cu baza mică în jos, fiind realizată din doage de lemn, încastrate la baza superioară cu ajutorul unui cerc tot din lemn; găurile practicate pe un sfert din doagele ștezei aveau rolul de a evacua apa adusă cu ajutorul unui jgheab, neevacuarea apei ducând practic la scoaterea țesăturii în afara ștezei. Pua de bătut sumane (țesături) are două caracteristici esențiale: 1) o roată cu palete, cu ajutorul acesteia fiind pus în mișcare grindeiul plasat sub nivelul butucului cu găvane și 2) patru ciocane cu cozi situate în poziție orizontală¹³. În cele două găvane adânci și largi se puneau țesăturile (încăpeau, în fiecare găvan, până la 25 m de suman subțire) spre a fi bătute cu ciocanele, rezultatul final fiind, ca și la ștează, scăderea în lățime și lungime, adică finisarea și îndesirea țesăturilor lucrate în casă¹⁴. Analizându-se principiile de construcție, cât și procedeele de prelucrare, s-a conchis că avem de-a face, în cazul pivei, cu „un mecanism perfect construit (...), [din] modul de funcționare (...) [rezultând] un calcul precis de mișcare al întregului angrenaj”¹⁵.

După cum am menționat, cele mai multe instalații erau folosite la obținerea oloii (uleiului), de unde una dintre denumirile curente sub care erau cunoscute în lumea satelor din Moldova: oloinițe sau

¹¹ Gh. Bodor, *op. cit.*; M. Ostap și V. Semendeaev, *op. cit.* Menționăm că acest material se constituie într-un modest omagiu adus celor cinci muzeografi etnografi ieșeni, cărora le datorăm și existența unui sector special destinat instalațiilor tehnice populare în muzeul ieșean.

¹² E. Giosanu, *op. cit.*; V. Munteanu, *op. cit.*

¹³ M. Ostap și V. Semendeaev, *op. cit.*, p. 324.

¹⁴ *Ibidem*, p. 327.

¹⁵ *Ibidem*, p. 329.

oloiernițe¹⁶; mai erau numite însă și teascuri sau prese. Aproape toate instalațiile expuse sunt din partea de nord a Moldovei, aici materia primă (semințe de cânepă, in, bostan și floarea soarelui) din care se făcea uleiul comestibil sau cel pentru iluminat în secolul al XIX-lea găsindu-se din abundență¹⁷. O oloiniță presupune, în general, existența a două instalații separate: una pentru zdrobit sau măcinat sămânța (fig. 10 și 11) și o alta, teascul propriu-zis, pentru presat¹⁸. În Moldova, pentru prima categorie, au existat două tipuri de instalații, anume piua și râșnița, ambele tipuri fiind reprezentate în muzeu prin mai multe instalații. La rândul lor, teascurile propriu-zise sunt și ele de două feluri: 1) teascuri cu „pene” (fig. 12) și 2) teascuri cu grindă¹⁹. Din ultima categorie se distinge net teascul de la Ruginoasa – Iași²⁰.

Monumental prin dimensiuni, extrem de ingenios prin soluțiile tehnice încorporate²¹, acesta impresionează mult publicul vizitator (fig. 13); dovada că e o piesă de mare rezistență, o adevărată ...vedetă a acestui sector, este și faptul că s-au scris mute pagini despre el, dedicându-i-se chiar un studiu aparte²².

Încheind această sumară prezentare a instalațiilor din muzeu, în special a sectorului „Instalații tehnice populare”, vom adăuga că, în Moldova, tipul cel mai răspândit de teasc era cel cu „pene” și „berbeci” (fig. 14), compus din doi stâlpi de susținere din stejar masiv și broasca sau găvanul (teascul propriu-zis)²³.

*

* *

Urmare a unui sondaj de opinie efectuat în perioada 1995-1997 în Muzeul Etnografic al Moldovei²⁴, știm că prea multele schițe și desene, absența unor etichete mai detaliate, nepunerea în funcțiune a unor instalații din acest sector ș.a. erau aspecte care nemulțumeau unii vizitatori. Muzeul Etnografic al Moldovei, conform sondajului invocat, este apreciat cu

¹⁶ Gh. Bodor, *op. cit.*, p. 301.

¹⁷ *Ibidem*, p. 303.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 305.

²⁰ *Ibidem*, p. 308.

²¹ *Ibidem*, p. 309.

²² E. Giosanu, *op. cit.*

²³ Gh. Bodor, *op. cit.*, p. 307.

²⁴ Marcel Lutic, *Analiza unui sondaj de opinie. Idei și posibile direcții de acțiune*, în **R.M.**, nr. 3-4/1998, p. 112-114.

calificativele „bine” și „foarte bine” de circa 87% din totalul celor care-l vizitează²⁵. Totuși, mulți dintre vizitatori nu s-au sfiit să precizeze că unele modificări se impun, deși tot ei recunoșteau că, în criza actuală, așa ceva pare imposibil. Modificările pe care le reclamă publicul vizitator sunt îndeobște cunoscute muzeografilor, unele dintre ele fiind formulate de zeci de ani. Tendința din multe muzee etnografice românești, proprie în bună parte și Muzeului Etnografic al Moldovei, exprimată prin menținerea „la acumularea de date și obiecte autentice, la un caracter predilect descriptiv în prezentarea acestora”²⁶, nu are cum să conducă la progresul muzeografiei etnografice, această tendință sărăcind evident obiectul preocupărilor muzeografilor etnografi. Încă din 1934, N. Iorga susținea că muzeul nu este un depozit unde să aduci obiecte de toate felurile, să le așezi frumos și să le pui etichete. Marele istoric considera că patrimoniul muzeelor reprezintă părți din viață și în jurul lui trebuie reconstituit mediul original. Surprinzătoare și cu adevărat modernă concepția privitoare la ideea de muzeu a lui Iorga, în România concepția aceasta găsindu-și câțiva adepți de-abia prin deceniul șapte al veacului trecut, când se accepta că muzeul „nu trebuie considerat ca simplu depozit de colecție, ci ca institut cu oameni de știință ce folosesc și interpretează obiectele de muzeu, creând știință tot în interesul publicului”²⁷. Din fericire, școala muzeografică etnografică ieșeană a avut prilejul să-l aibă, pentru puțin timp, ca reprezentant și pe Ion Chelcea, acesta fiind de altfel adevăratul întemeietor al Muzeului Etnografic al Moldovei²⁸. Concepția sa, din păcate nu foarte mult ilustrată în muzeul ieșean, evidențiază că „într-o acțiune etnografică și muzeologică, [ideea centrală] nu e aceea a străngerii unor obiecte (...), ci [aceea a] creării unui muzeu etnografic în care să poată fi cunoscut *cadrul de viață al unui popor*”²⁹. Aceasta este, de altfel, și tendința actuală a

²⁵ *Ibidem*, p. 114.

²⁶ Nicolae Ungureanu, *Principii și țeluri în organizarea muzeelor cu caracter sociologic și etnografic din România*, în *Muzee cu caracter etnografic-sociologic din România*, Sibiu, 1971, p. 8.

²⁷ Mihai Băcescu, *Tendințe actuale în muzeografia mondială*, în **R.M.**, nr. 2/1966, p. 99.

²⁸ E. Pavel, *op. cit.*, p. 19.

²⁹ I. Chelcea, *Menirea Muzeului Etnografic al Moldovei*, Iași, 1943, p. 9; studiul, gândit ca un îndrumar pentru activitățile ulterioare ale muzeului, încerca să pună bazele unei serii de publicații, serie intitulată „Biblioteca Muzeului Etnografic al Moldovei”; din păcate, *Menirea ...* a fost primul și singurul studiu din această serie, altfel foarte necesară muzeografilor etnografi. Putem afirma că de-abia în 2001, odată cu publicarea tomului I al **A.M.E.M.**, se continuă, pe un alt plan, mult mai complex, seria inițiată de Chelcea. Ca un omagiu adus ilustrului întemeietor, redacția *Anuarului* a decis republicarea în tomul inaugural a studiului din 1943 (vezi **A.M.E.M.**, I/2001, p. 11-18).

muzeologiei mondiale, încercându-se „redarea sintetică, într-o vedere de ansamblu, a evoluției istorice, a modului de viață...”³⁰.

Din această perspectivă, ilustrată pe scurt, reiese evident și necesitatea schimbărilor în cadrul expozițiilor permanente din muzeele pavilionare, în măsura în care expresia „expoziție permanentă” sau „de bază” nu înseamnă „expoziție ... veșnică”. Aparțin unei generații de muzeografi care, neuitând că trebuie să păstreze tot ceea ce merită a fi conservat de la înaintașii în profesie, are datoria să aducă muzeelor românești îmbunătățirile care se impun. În Occident, de circa 100 de ani, se știe că „nu există legi și norme imuabile în organizarea muzeelor”³¹; în România, nici până astăzi, promotorii unei muzeografii cât mai dinamice, care să respecte însă și principiile autenticității și tipicității, nu au un câmp prea larg de acțiune; nu au acest câmp și pentru că situația socio-economică a României este precară, dar și pentru că mediul profesional este unul, adesea, nestimulator. Schimbările în muzee nu trebuie făcute numai de dragul schimbării, ci pentru că muzeul, ca instituție, trebuie să facă față *provocărilor venite din câmpul social*; însă, schimbarea se cere făcută în urma unei *strategii bine chibzuită*. Din păcate, pentru muzeul ieșean, deși schimbările care se cer au fost pe deplin identificate, posibilitatea efectivă rămâne destul de îndepărtată. Greutățile legate de formarea muzeografilor etnografi, libertatea de mișcare destul de redusă a puținilor muzeografi, absența unei minime colaborări între muzeografi, arhitecți, graficieni, decoratori și chiar psihosociologi (deși ea este imperios necesară)³², inexistența surselor financiare necesare proiectării și confecționării unui mobilier muzeal adecvat, iată tot atâtea motive care nu ne dau speranțe că sectorul „Instalații tehnice populare și Muzeul Etnografic al Moldovei în ansamblul său vor avea o altă față în următorii ani.

La ce se referă această față, ne putem ușor da seama, aducând în discuție *esența schimbărilor*; deși acestea privesc în principal sectorul

³⁰ M. Băcescu, *op. cit.*, p. 100.

³¹ Arh. M. Deac, *op. cit.*, p. 455.

³² N. Ungureanu, M. Focșa, *op. cit.*, p. 254; Fl. Georgescu și Tancred Bănățeanu, în cadrul dezbaterii inițiată de **R.M.** (publicată în nr. 6/1967, p. 334-340) cu tema *Proiectarea și organizarea expozițiilor muzeale*; în 1972, **R.M.** a organizat o amplă dezbateră, publicată în nr. 6/1972, p. 485-533, sub titlul *Colaborarea dintre muzeograf și arhitect în organizarea unui muzeu modern*; din dezbateră, reieșea necesitatea colaborării dintre cele două specialități, însă erau evidente și numeroasele deosebiri dintre muzeografi și arhitecți.

„Instalații tehnice populare”, grila propusă e oarecum similară și pentru celelalte sectoare ale muzeului. Esența acestor schimbări ține de direcțiile pe care muzeografia mondială le urmează de câteva decenii, principala direcție fiind *crearea unui muzeu viu, dinamic, capabil să reflecte viața unei comunități arhaice*. Dinamismul în sectorul „Instalații tehnice populare” al Muzeului Etnografic al Moldovei s-ar putea transpune în realitate urmărind câteva idei, unele avansate chiar de către vizitatori. Astfel, prima privește punerea în funcțiune din când în când, evident cu respectarea unor norme specifice, a câtorva instalații mai spectaculoase, știindu-se câtă receptivitate are publicul, în special cel tânăr, la astfel de idei. Din păcate, în muzeul ieșean, ca și în multe alte muzee etnografice românești, încă se mai aude adesea lozinca „nu atingeți obiectele”, darămite să mai încerci punerea lor în mișcare. De altfel, această concepție a și fost teoretizată în anii '70 ai secolului XX de către Nicolae Ungureanu, un personaj influent de la Direcția Muzeelor din cadrul Consiliului Culturii și Educației Socialiste, în termenii următori: „piesele, ca și muzeul însuși nu servesc pentru demonstrații, fals considerate ca edificatoare prin punerea în funcțiune. Muzeografilor români li se reproșează din cauza acestui punct de vedere, de către unii specialiști străini, că ar fi «prea ortodocși», fără a se argumenta temeinic și convingător asupra contrariului. Este de preferat să fim judecați astfel, decât să apelăm la diferite practici, manevrări, demonstrații...”³³. Argumentul principal al celor care sunt împotriva unor astfel de practici constă în faptul că piesele, prin manevrări succesive, se pot deteriora; în plus, susține același Nicolae Ungureanu, „obiectele, fie și instalații, n-au fost aduse în muzee numai pentru a demonstra că au îndeplinit un anumit rol funcțional”³⁴. Mai mult, reprezentanții acestui curent nu sunt de acord „nici cu demonstrațiile artizanale și nici cu cele folclorice”³⁵, susținând că „fiecare domeniu își are locul de desfășurare, rosturile sale și suscită un anumit grad de interes, încât nu este nevoie să concureze cu altul”³⁶. Aceasta era tendința multora dintre muzeografilor români în deceniile șase-șapte ale veacului XX, inerția și conservatorismul fiindu-le mai la îndemână, de multe ori din motive întemeiate, decât gândirea novatoare și racordarea la tendințele din muzeografia apuseană.

³³ N. Ungureanu, *Principii și țeluri...*, p. 21.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

A existat însă și un alt curent în muzeografia românească, reprezentat chiar și de muzeografi etnografi, amintindu-i aici doar pe Paul Petrescu și Boris Zderciuc. Acest curent promova deschis necesitatea alinierii muzeelor românești la normele și metodele muzeografiei occidentale. Acestor muzeografi li s-au alăturat sociologi și arhitecți pasionați de crearea unor instituții muzeale moderne. Cu toții văzuseră sau măcar auziseră de impactul major pe care îl aveau expozițiile unor astfel de muzee asupra vizitatorilor. Aceștia susțineau la unison că muzeul era dator să vină în întâmpinarea doleanțelor vizitatorilor, altfel risca să piardă definitiv cursa în favoarea teatrului, televiziunii, cinematografului³⁷ și, mai nou, a internetului. Una din dorințele publicului se referă expres la demonstrații practice, la punerea în funcțiune a exponatelor, încă din anii '70 existând în Occident muzee celebre în acest sens (Skansen în Suedia³⁸, „Museum of Science and Industry” din Chicago – S.U.A.³⁹, „Deutsches Museum” din München⁴⁰ și așa numitul prototip al „muzeului viitorului”, e vorba de Muzeul Romano-Germanic din Köln⁴¹ – ambele din Germania, „Museum of London” din capitala Marii Britanii⁴² ș.a.). Aceste muzee păstrează obiectele rare și valoroase ca puncte de referință, însă, în același timp, aproape că au reușit să elimine lozinka „nu atingeți obiectele”⁴³. Așadar, nu e obligatoriu să se renunțe la „exigențele științifice și metodologice clasice și inerente oricărui muzeu”⁴⁴, îmbinarea a ceea ce muzeografia și conservatorii consideră „sacru” cu ultimele cuceriri ale științei și tehnicii fiind o necesitate imperativă a relației public-muzeu⁴⁵. Practic, se susține schimbarea opticii privitoare la expozițiile permanente în sensul primenirii lor; prinde tot mai mult teren așa numita „viziune sociologică”⁴⁶, numai astfel vizitatorii expozițiilor etnografice putând „înțelege locul

³⁷ Claudia Cleja Stoicescu, *Sub semnul muzeului (Arta de a privi)*, București, 1983, p. 54.

³⁸ Gheorghe Focșa, *Aspecte din muzeele etnografice ale Suediei*, în „Anuarul Muzeului Satului”, 1966, p. 213.

³⁹ C. Cleja Stoicescu, *op. cit.*, p. 202; Paul Petrescu, *Muzee ale tehnicilor de producție (ocupații și meșteșuguri)*, în *Muzee cu caracter etnografic...*, p. 46.

⁴⁰ P. Petrescu, *op. cit.*, p. 40.

⁴¹ C. Cleja Stoicescu, *op. cit.*, p. 40.

⁴² *Ibidem*, p. 54-55.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁶ P. Petrescu, *op. cit.*, p. 47; Traian Herseni, *Muzee sociologice*, în **R.M.**, nr. 2/1967, p. 150.

uneltelor și a mecanismelor în viața colectivităților”⁴⁷, treptat, perspectiva etnografică, adesea limitată la tipologii, fiind părăsită⁴⁸.

Nu este cazul să insistăm mai mult asupra acestei dispute, însă opinăm că muzeele etnografice românești, inclusiv Muzeul Etnografic al Moldovei, nu vor rezista pe o piață concurențială dacă se vor dovedi prea conservatoare în privința metodelor de expunere și punere în valoare a patrimoniului pe care îl posedă. În acest sens, cei care diriguiesc rețeaua muzeală, dar și conducătorii efectivi ai muzeelor, ar putea facilita personalului de specialitate din muzee vizite de documentare în țări cu muzeografie avansată; amintesc, în acest context, că, pe la începutul secolului al XX-lea, Grigore Antipa, cunoscut de altfel pentru preocupările sale muzeotehnice, a vizitat numeroase muzee europene până s-a decis cum să organizeze Muzeul de Istorie Naturală din București⁴⁹.

Revenind la idei, iată și alte câteva soluții prin care sectorul „Instalații tehnice populare”, muzeul ieșean, în general, ar putea deveni mult mai dinamic: 1) realizarea de *replici* sau *machete în mărime naturală*⁵⁰ a unora dintre instalații și punerea lor în funcțiune chiar de către vizitatori; 2) crearea, prin reclasarea unor obiecte de patrimoniu, a unui *fond documentar* ce ar fi utilizat în scop educativ-didactic; 3) *prezentarea unor filme documentare* privitoare la meșteșugurile ilustrate în acest sector; din păcate, toate eforturile făcute în acest sens la București și la Sibiu au rămas fără nici un rezultat; 4) crearea unor *jocuri de lumini*⁵¹ care să pună mai bine în valoare unele piese-vedetă; 5) panotarea câtorva *texte sugestive despre istoricul pieselor și fragmente din documente* medievale târzii și din veacul al XIX-lea referitoare la folosirea unor astfel de instalații în Moldova; 6) reeditarea vechiului *pliant* al sectorului sau editarea unui nou; 7) asigurarea unui *fond sonor* adecvat vizitării unui astfel de sector, o elevă dintr-un sat ieșean sugerând chiar „înregistrarea (și redarea) unor sunete și zgomote specifice acestor meșteșuguri”⁵². Acestea și probabil altele, sunt soluțiile prin care sectorul „Instalații tehnice populare”, Muzeul Etnografic al

⁴⁷ P. Petrescu, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁹ *Proiectarea și organizarea...*, p. 336-337.

⁵⁰ C. Cleja Stoicescu, *op. cit.*, p. 43.

⁵¹ N. Ungureanu, M. Focșă, *op. cit.*, p. 254; „Standardizarea”, nr. 12/1966, *passim*.

⁵² M. Lutic, *op. cit.*, p. 115.

Moldovei, în general, poate să facă, parafrazându-l pe Simion Mehedinți, o caracterizare etnografică cât mai adecvată a poporului român prin munca și instalațiile sale.

E demn de menționat că, uneori, muzeografii etnografi ieșeni vin în întâmpinarea doleanțelor publicului vizitator, făcând demonstrații la unele din instalațiile muzeului (râșnița, strujnița ș.a.).

*

* *

Prin 1971, reputatul etnolog Romulus Vulcănescu sugera ca sondajele pe care muzeografii le fac în rândurile publicului muzeal să fie făcute și în rândul ...muzeografilor și specialiștilor din domeniul respectiv⁵³. Considerăm, la rândul nostru, că eventualele întrebări și observații ale celor care vor lectura acest material se vor constitui în răspunsuri la un astfel de sondaj ad-hoc.

Prin aceste rânduri, dincolo de aspectul strict profesional, am dorit să atragem atenția asupra unui mod de a privi instituția muzeală; în măsura în care ne vom raporta la aceasta cu suficientă înțelegere și cu un minim respect și vom investi în activitatea noastră cotidiană o fărâmbă de dragoste, cred că vor exista destule șanse ca lucrurile să se schimbe în bine. Vom constata atunci că vizitatorii noștri vor recepta muzeul altfel, că *vor privi* cu luare aminte la niște obiecte care vor începe să „vorbească” pe limba lor. Așadar, ne-am dori ca mai întâi noi, muzeografii, *să privim cu luare aminte la profesia noastră*, căci „a te uita este exterior și acumulativ-cantitativ. A privi are profunzime și sens calitativ”⁵⁴.

⁵³ Apud Valentina Bușilă, *Muzeul etnografic și publicul*, în **R.M.**, nr. 2/1972, p. 125.

⁵⁴ C. Cleja Stoicescu, *op. cit.*, p. 132-133.

Abstract

In the first part, the paper presents the way the section “Peasant Traditional Installations” was structured within the Ethnographic Museum of Moldavia in Iasi, taking also into account items in the same category which are presented in other sectors of the exhibit. Yet the paper focuses on those items exhibited at the first floor of the Palace of Culture, with a special remark of the beam press of Rugionoasa – Iasi, the devices for thickening cloths of Oantu-Neamt and Dolhasca-Suceava, all of which have a great emotional impact on the visitors.

In the second part of the paper, the author evokes suggestions of the visitors for the improvement and modernization of the sector “Installations” and of the permanent exhibit in general. There are presented opinions of renowned personalities of the Romanian museography, which mainly fall into two main groups (the conservative and the modernists) when it comes to establishing the limits up to which a museum institution can be reformed, and therefore pointing out the main arguments of the two “parties”. In the end, several practical solutions are proposed, most of them representing the visitors' input for refreshing the main exhibit so to create a much more dynamic museum in line with the latest evolutions of the worldwide museography, yet respecting the own requirements of the Romanian museographic system, hoping that those in charge of the direction of the museum network as well as those working within the network love at least a little bit their work and understand carrying it out with dedication.



Fig. 3. Moară de vânt din Păltiniș – Botoșani



Fig. 4. Râșniță de la Comarna – Iași



Fig. 5. Teasc cu două șuruburi din lemn de la Dobrovăț – Iași



Fig. 6. Scăunoaică pentru făcut doage



Fig. 7. Strujniță pentru
confecționat butucul roții



Fig. 8. Piuă de bătut sumane de
la Dolhasca – Suceava



Fig. 9. Ștează (vâltoare) de la
Oanțu – Neamț



Fig. 10. Piuă cu „căluț”



Fig. 11. Teasc cu chilugi
(acționați pe scripeți)



Fig. 12. Teasc cu „pene” („porcușor”)



Fig. 13. Teasc de la Ruginoasa – Iași



Fig. 14. Teasc cu „pene” și „berbeci”

ADĂPOSTURI TEMPORARE ÎN PODIȘUL MOLDOVEI

Victor MUNTEANU

Adăposturile temporare, o constantă în spațiul locuit de români, au apărut în timp și au evoluat odată cu dezvoltarea ocupațiilor și, mai ales, odată cu intensificarea ocupațiilor specializate¹.

Construite și folosite de păstori și agricultori, în special pentru paza grădinilor de legume și a viilor, ele se întâlnesc, la fel de des, și în comunitățile de pescari sau de lucrători la pădure.

Prezentul nostru demers se va ocupa însă de locuințele temporare ale viticultorilor, legumicultorilor și văcarilor din Podișul Moldovei, cele ale păstorilor constituindu-se într-o categorie atât de bogată și variată, încât va face obiectul unui studiu aparte. Pe de altă parte, pentru documentarea adăposturilor folosite de lucrătorii la pădure și de pescari, deținem prea puține informații de teren pentru a putea realiza o tratare serioasă a subiectului.

Cercetările de teren întreprinse de specialiștii Muzeului Etnografic al Moldovei la Cucuteni și Băiceni, în vara anului 2002, cât și un an mai târziu pe valea Telejnei, în zona Vaslui, au condus la conturarea unei tipologii privind adăposturile temporare folosite la paza grădinilor de legume. Indiferent ce nume poartă, de la zonă la zonă, acest tip de construcții, cel mai adesea și generic numite colibe, sunt construite fie din două furci – peste care se așează o grindă, pe care se dispun pe laturi și în partea închisă crengi, trestie, stuf, tulpini de porumb sau floarea soarelui -, fie din patru furci grupate câte două (cap în cap) la cele două extremități, în vârful acestora găsimu-se grinda de susținere acoperită ca și în primul caz². Se vorbește și despre un al treilea tip, mai rar întâlnit, cel construit pe patru furci, dar nu cap în cap, grupate câte două, ci fiecare înfiptă într-un colț, pe capetele superioare sprijinindu-se grinzele și acoperișul³.

Ca și în literatura de specialitate, și în cercetarea de teren s-a putut realiza o diferențiere tipologică a colibelor de pază în grădinile de

¹ Ion Vlăduțiu, *Străvechi mărturii de civilizație românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 164.

² Gheorghe Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. I, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1985, p. 241.

³ *Ibidem*, p. 242.

legume, plecând de la materialele folosite și de la complexitatea structurii. Cel mai rudimentar tip de astfel de construcție l-am întâlnit în bulgăria lui Costache Iloaiei din Băiceni – Iași. Ridicăta simplu, din patru pari împreunați în partea superioară, cu împletitură de nuiiele între aceștia, coliba, având înălțimea în mijloc de 1,50 m, este acoperită cu material vegetal obținut din imediata apropiere (stuf, paie, boz, frunze)⁴.

Coliba de pază din bulgăria lui Ioan Ivanov (66 de ani) este ceva mai elaborată. La aceasta deja apar furcile (dispuse central), ele sprijinind o grindă. De o parte și de alta, cu un capăt sprijinit în pământ și cu celălalt pe grindă, sunt dispuse lătunoaie (leațuri). Între acestea sunt împletite nuiiele, cele două ape astfel obținute fiind acoperite cu stuf. De dimensiuni mai generoase (având lățimea de 2m, lungimea de 3m și înălțimea de 1,85m) această colibă, spre deosebire de prima, deține și un inventar rudimentar: ceaunul cu pirostriile (fără să aibă vatră, însă), un gen de laviță din lemn acoperită cu multe „țoale”, îmbrăcăminte pentru vreme friguroasă, câteva unelte de grădinărit (sape, un hârleț etc.)⁵.

Și mai complexă este coliba din bulgăria lui Sava Ivanov din Băiceni – Iași. Având dimensiuni sensibil mai mari (lățimea de 3m, lungimea de 4m, înălțimea de 2m), aceasta este construită pe furci (câte cinci la fiecare extremitate astfel: două furci laterale cu înălțimea de 0,5m, două intermediare cu înălțimea de 1m și una centrală cu înălțimea de 2m. În plus, pe fiecare parte există câte șapte căpriori peste care s-a așezat stuful. Amenajarea interiorului este pe măsura construcției, pe fiecare latură existând câte un pat de scânduri și țoale, între acestea fiind amplasată, central, vatra liberă, de formă circulară⁶. Fără a fi o excepție, existența vetrei⁷ în acest caz este explicabilă prin faptul că proprietarul bulgăriei locuiește la aproximativ 14 km de Băiceni, coliba devenind, din primăvară când se ridică, până în toamnă, când se strică, nu numai un simplu adăpost de pază, ci și locul unde se prepară alimentele.

Câteva zeci de kilometri spre sud, în Zăpodeni – Vaslui, pe dealul Băloaia, apare și un alt adăpost, în bulgăria lui Gheorghe Furnică. Spre deosebire de cele trei tipuri prezentate anterior, acesta nu poate fi numit cu apelativul „colibă”. Are pereții ridicați din ceamur, cu patru

⁴ Informație magnetică (inf. mgn.) Costache Iloaiei, 53 ani (2002), Băiceni – Iași.

⁵ Inf. mgn., Ioan Ivanov, 66 ani (2002), Băiceni – Iași.

⁶ Inf. mgn., Sava Ivanov, 69 ani (2002), Târgul Frumos – Iași.

⁷ Paul Petrescu, *Arhitectura țărănească din lemn din România*, București, Editura Meridiane, 1974, p. 10.

furci pe colțuri și cu două centrale, cu acoperiș făcut din căpriori și cu învelitori de stuf. În plus, existența unui gen de „přidvor deschis”, pe care-l numesc tindă, face ca această construcție să se apropie, din punct de vedere structural, de o casă monocelulară. Cu toate acestea, nu este decât un adăpost temporar, menit a fi folosit pe întreaga durată a sezonului legumicol, gândit însă, nu pentru a fi stricat în toamnă, ci pentru a fi folosit mai mulți ani (eventual reparat primăvara)⁸. În ceea ce privește dimensiunile, acestea sunt mult mai mari: înălțimea de 3,5m (pereții de 2m și acoperișul de 1,5m), lățimea de aproximativ 3,5m și lungimea de 4,5m. Tinda are lățimea construcției (3,5m) și lățimea de 1m. Acest tip de adăpost se întâlnește des pe întreaga vale a Telejnei, de la Zăpodeni până în amonte la Bereasa.

Trebuie menționat faptul că adăposturile din grădinile de legume sunt amplasate într-o margine a bulgăriei, cu latura deschisă către câmpul cultivat, pentru a oferi proprietarului-paznic un câmp vizual optim asupra acestuia.

Spre deosebire de relativa variație a adăposturilor din bulgării, cele folosite de viticultori sunt în mare, tipologic vorbind, două: coliba de pază și crama din câmp întâlnită în zona Hușilor.

Coliba propriu-zisă din vie este o construcție care, prin rudimentaritatea sa, este comparabilă cu primul tip de colibă dintre cele prezentate anterior și folosite la paza grădinilor de legume. Spre deosebire de acelea, însă, colibele din vie se ridică mult mai târziu, spre sfârșitul verii, mai exact, la mijlocul lui august, în perioada coacerii strugurilor, scopul acestora fiind prin excelență de pază. În majoritatea cazurilor, colibele din vie se încropesc direct pe sol și au fie trei laturi în plan înclinat – făcute din leături, crengi, scânduri, învelite cu paie, corzi de viță – și având rolul de a-l apăra pe paznic de ploaie⁹, fie se clădeau pe patru furci(câte una în fiecare colț) și din prăjini ceva mai groase, învelite și ele cu același tip de material vegetal¹⁰. Cele mai multe dintre ele, cel puțin în Cucuteni, Băiceni – Iași, sunt ridicate pe câteva lătunoaie fixate oblic, fie în jurul unui copac tânăr – folosit drept ax central de sprijin – și acoperite cu frunze de vie, având dimensiuni reduse, de 1,50m x 1,50m, fie susținute de o prăjină mai groasă (eventual harac) și „finisate” după aceeași tehnică.

⁸ Inf. mgn., Gheorghe Furnică, 60 ani (2003), Zăpodeni – Vaslui.

⁹ Valer Butură, *Etnografia poporului român*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1978, p. 198.

¹⁰ Gheorghe Iordache, *op. cit.*, p. 293.

Un alt tip este bine ilustrat de coliba din via lui Costică Miron din Cucuteni – Iași, ce are dimensiuni de 1,70m x 1,60m și, la intrare, înălțimea de 1,60m. Este ridicată cu ajutorul a cinci haraci înfiți în pământ, trei în față (unul central și doi laterali) și doi în spate, uniți între ei cu leături, împletitură de nuiel și înveliți cu stuf¹¹.

Cu totul altfel au stat lucrurile în zona Huși. Aici, până înainte de colectivizare, fiecare om care avea vie avea și crămă în câmp¹². Acestea se construiau în capătul viei, cu un singur geam și o singură odaie, cu pereți din ceamur și se acopereau cu stuf. La bază nu se puneau temelii, ci se săpa un șanț de aproximativ 60 cm și pereții se ridicau, în etape, de circa 40 -50 cm. Se lăsa să se usuce, apoi se mai ridica un rând, procedeul repetându-se până la terminarea peretelui. Stuful pentru învelitoare se aducea din șesul Prutului, când era balta înghețată și se lega în snopi¹³. Geamul se făcea mic și ușile trebuiau să fie înfundate (fără sticlă) pentru a păstra răcoarea¹⁴. Erau construcții permanente, se locuiau doar temporar, începând din primăvară, când gospodarul, proprietar de vie, se muta acolo cu uneltele necesare¹⁵.

După 1990 nu s-au mai construit crame în câmp decât cu titlu de excepție. Au apărut și aici colibele, care înainte coexistaseră cu cramele, dar într-o pondere redusă. Ca și în nordul podișului, se construiau în timpul coacerii strugurilor și foloseau drept adăpost până la terminarea culesului. Deși în marea lor majoritate, colibele sunt amplasate în susul viilor¹⁶ (în cazul plantațiilor de pe coastele dealurilor), cu latura deschisă spre acestea, nu puține sunt cazurile când se întâlnesc colibe în mijlocul viei (cazul plantațiilor de pe teren drept).

Dacă nu o excepție, cel puțin atipic, este tipul de adăpost întâlnit la vâcarii de pe valea Telejnei – Vaslui. Deși în podișul Central Moldovenesc vitele se cresc în moșia satului, întorcându-se seara la proprietar, aici, mai exact la Butucăria și la Bereasa, situația este un pic diferită. Ciurdarul, vâcarul, are propriul adăpost, construit la hotarul satului, loc unde sunt mulse și vitele.

Adăpostul construit de Vasile Găină, vâcar în Bereasa, este o construcție semiîngropată, având adâncimea de 80 cm, pe un plan pătrat

¹¹ Inf. mgn., Costică Miron, 61 ani (2002), Cucuteni – Iași.

¹² Inf. mgn., Dumitru Savin, 70 ani (2004), Duda – Vaslui.

¹³ Inf. mgn., Asăminei Toader, 87 ani (2004), Epureni – Vaslui.

¹⁴ Inf. mgn., Grigore Munteanu, 60 ani (2004), Păhnești – Vaslui.

¹⁵ Inf. mgn., Domnița Șălaru, 101 ani (2004), Arsura – Vaslui.

¹⁶ Valer Butură, *op. cit.*, p. 198.

cu latura de 3,40m și o înălțime de 1,10m de la nivelul solului și 1,90m de pe fundul bordeiului. Intrarea este delimitată de două furci, lângă ușă existând și o mică fereastră „decupată” în peretele de ceamur. În partea posterioară se află un pat din pământ „cruțat” cu înălțimea de 0,40m. În mijlocul acestuia este înfiptă o altă furcă, pe care se sprijină grinda. Peste leăturile (lătunoaiele) și împletitura de nuiiele și crengi, este așezată învelitoarea din stof. Imediat lângă intrare, sub fereastră, este vatra deschisă de formă circulară. Nu există deschizătură pentru evacuarea fumului, probabil mica fereastră suplinind rolul acesteia¹⁷.

O construcție identică făcută în același scop, se află câțiva kilometri în aval pe valea Telejnei, la hotarul satului Butucăria. Apariția acestui tip de adăpost, atipic pentru zonă, ar putea fi explicată fie prin amplasarea izlazului la distanță mare de vatra satului, vitele înnopțând în îngrăditura din pari, special amenajată, fie prin proveniența văcarului dintr-o localitate relativ îndepărtată, acesta fiind nevoit să înnopteze departe de casă pe timpul văratului vitelor.

Construcții rudimentare, adăposturile temporare din Podișul Moldovei, se încropesc și astăzi folosindu-se materiale și o tehnică arhaică, deopotrivă ieftine, ușor de procurat și eficiente. Existența lor a cunoscut o traiectorie sinusoidală (dispariția în momentul colectivizării și reapariția la începutul anilor 1990) . Scopul lor, acum ca și atunci, este cel de pază a câmpului cultivat fie cu viță de vie, fie cu legume – în condițiile în care asupra proprietății planează riscul furtului – și de refugiu, pe timp de noapte sau vreme rea.

Fără a avea pretenția tratării exhaustive a subiectului, demersul nostru se cere completat cu tipurile de adăposturi temporare folosite în așa-zisele ocupații tradiționale secundare ale țăranilor din Podișul Moldovei (vânătoare, pescuit, lucrul la pădure) și, poate, identificarea celor folosite drept refugiu și în sezonul rece.

¹⁷ Inf. mgn., Vasile Găină, 54 ani (2003), Telejna – Vaslui.

Lista informatorilor

Asăminei Toader, 87 ani (2004), Epureni – Vaslui
Furnică Gheorghe, 60 ani (2003), Zăpodeni – Vaslui
Găină Vasile, 54 ani (2003), Telejna – Vaslui
Iloaiei Costache, 53 ani (2002), Băiceni – Iași
Ivanov Ioan, 66 ani (2002), Băiceni – Iași
Ivanov Sava, 69 ani (2002), Târgul Frumos – Iași
Miron Costică, 61 ani (2002), Cucuteni – Iași
Munteanu Grigore, 60 ani (2004), Pâhnești – Vaslui
Savin Dumitru, 70 ani (2004), Duda – Vaslui
Șălaru Domnița, 101 ani (2004), Arsura – Vaslui

Résumé

Cet étude traite de la typologie d'une cathégorie des abris temporaires qui se trouvent dans Le Plateau Central Moldave, plus exactement, de ceux construits et élevés par les maraîchers, les viticulteurs et les éleveurs de grands bétails.

Les abris sont présentés groupés, en fonction de l'occupation principale du constructeur, et puis sont analysés suivant les variations des matériaux de construction, de la technique utilisée – de la plus rudimentaire jusqu'à la plus complexe –, des leur dimensions, aussi que de leur évolution temporelle et dans l'espace géographique de référence.



Fig. 1. Adăpostul din bulgăria lui Gheorghe Furnică;
Zăpodeni – Vaslui



Fig. 2. Adăpostul din bulgăria lui Costică Iloaiei;
Băiceni – Vaslui

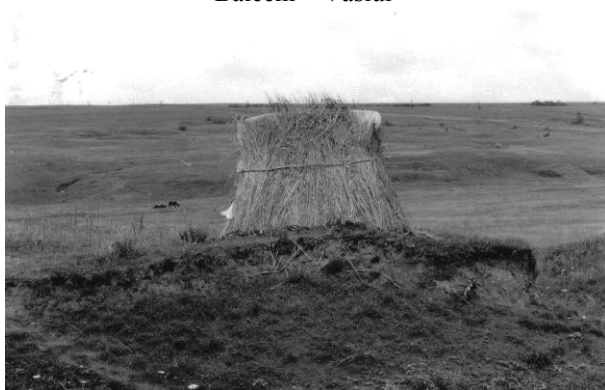


Fig. 3. Colibă în bulgărie;
Zăpodeni – Vaslui



Fig. 4. Adăpost în bulgărie;
Duda – Vaslui



Fig. 5. Colibă ridicată pe un copac tânăr
în Cucuteni – Iași



Fig. 6. Coliba din via lui Costică Miron;
Cucuteni – Iași



Fig. 7. Adăpostul la văcăria din hotarul satului
Butucăria – Vaslui



Fig. 8. Patul din pământ „cruțat” din
adăpostul văcarului Vasile Găină din
Bereasa – Vaslui

CORRESPONDENȚE, DOCUMENTE

SCRISORI CĂTRE ION CHELCEA

Cu vreo trei decenii în urmă, pe când lucram în București, am primit într-o zi, în redacția revistei „Magazin Istoric”, vizita profesorului Ion Chelcea. În cele câteva minute ale întrevederii, mi-a povestit mai în amănunt chipul în care a adus la Iași, pentru Muzeul Etnografic pe care îl întemeiasă la Universitate, biblioteca de folclor a lui Artur Gorovei, în zilele premergătoare plecării în refugiul ardelean, în martie 1944. La plecare, mi-a lăsat, într-un plic albastru, cele cinci scrisori care se publică aici: „Păstrează-le dumneata, probabil mai ai și altele”. În adevăr, de-a lungul timpului am adunat, în original sau în copii, multe scrisori trimise de Artur Gorovei unor prieteni, colaboratori, rude apropiate, gândind că un volum de corespondență emisă de un cărturar ar putea fi cel puțin la fel de interesant ca acela de corespondență primită de el. Probabil că vremea unui asemenea volum nu a venit încă, sau poate că sarcina de a-l alcătui și tipări este menită altcuiva...

(Ștefan S. GOROVEI)

1.

Folticeni, 30 iunie 1945

Stimate Domnule Chelcea,

Din pribegia mea de la Blaj, sunt și eu acuma acasă, mulțumită lui Dumnezeu.

Ați început a aranja Muzeul sau încă nu? Mai am câteva lucruri să vă dau, cu vreo ocazie când veți mai veni pe la mine, căci ar fi riscant să vi le trimet.

Biblioteca Statului¹ în ce hal se găsește? A mai rămas ceva din ea? Dl Gh. Ungureanu este la Iași? Spuneți-i, vă rog, salutări din partea mea, și celorlalți din Bibliotecă; am și pentru dumnealor de dăruit câte ceva.

Îmi pare bine că ne întâlnim și vă salut cu afecțiune.

Artur Gorovei

¹ Din context, se vede că este vorba, de fapt, de Arhivele Statului din Iași, unde lucra Gheorghe Ungureanu.

2.

Folticeni, 16 sept[embrie] 1945

Stimate Domnule Chelcea,

Vă mai trimet câte ceva pentru biblioteca Muzeului. Nu v-am dat nici un număr din „Șezătoarea”. Singura colecție completă pe care o am , o rețin la mine, cât voi trăi, iar după moartea mea, va fi a bibliotecii. Deocamdată vă trimet câteva din exemplarele pe care le am în plus; e bine să fie și acestea măcar acuma.

Din „Șezătoarea” trimet vol. XI, XIX, XX, XXI și XXV, singurele care le am găsit aruncate în garaj.

Vă doresc succes în toate și vă salut cu prietenie, dorind mult să vă văd.

Al Dv devotat

Artur Gorovei

3.

Folticeni, 9 ianuar 1946

Stimate Domnule Chelcea,

Domnișoara Drăgușanu a avut gentileța să-mi aducă scrisoarea Dv, care mi-a făcut mare mulțămire, văzând că nu m-ați uitat.

Mai am câteva cărți destinate pentru Muzeu, dar vă rog să le mai așteptați, căci mai am ceva de lucrat cu ele, și în vacanța de Paști voi ruga pe Domnișoara să vi le aducă. Sunt cărți din Ardeal, necunoscute la noi.

În Iași este fiul meu mai mare, Mircea². Locuiește foarte aproape de Dv, str. Carol 41. Dacă ați avea ocazia să-l vedeți și să-i propuneți să vie să viziteze Muzeul, mi-ați face mare plăcere.

² Mircea Gorovei (1894-1979), fiul mai mare al lui Artur Gorovei, lucra atunci în Iași, la o firmă de comercializare a produselor petroliere.

Profit de ocazie pentru a vă ruga să primiți sincere felicitări pentru anul nou, care a început, și să primiți cele mai bune salutări din partea devotatului Dv!

Artur Gorovei

4³.

Folticeni, 27 feb[ruarie]⁴

Stimate Domnule Chelcea,

Am primit cartea lui Boutière, pe care ați binevoit a mi-o restitui, și pe care v-o dădusem din nebagare de samă, cum și scrisoarea din 29 mart.

Pentru informațiile ce-mi cereți, voi căuta să vă satisfac.

În Societatea de folklor din București sunt și eu membru de onoare. Sper să mă duc și eu la București, în cursul lunii mai.

Mi-a părut rău că nu am putut să vă văd în Iași, ca să vă zic creștinescul: Hristos a înviat!

În București, voi locui la nepoata mea, Mya căpitan Mihuleac, în str. Barbu Văcărescu 33. Mya este fiica lui Mircea.

Cu cele mai distinse salutări,

Artur Gorovei

5.

Folticeni, 23 iunie 1948

Stimate Domnule Chelcea,

Mai întâi sincere felicitări pentru că ați fost reintegrat în funcția frumoasă, din care ați fost comprimat.

³ Carte poștală adresată „Domnului // Ion Chelcea // conferențiar de etnografie // Iași // la Universitate”. Ștampilele poștei arată **27 aprilie** pentru plecarea din Fălticeni și **29 aprilie** pentru sosirea în Iași.

⁴ Greșit, în loc de *aprilie*, cum arată ștampilele poștale.

Am primit adresa Dv⁵, că se află în bună stare biblioteca pe care am dăruit-o pentru înființarea bibliotecii de folklor și etnografie, despre care aflasem, cu mult regret, că a fost înglobată, împreună cu toată biblioteca Universității, în biblioteca Fundației Ferdinand, ceea ce mă îndemna să cer revocarea donației făcute, deoarece s-au călcat condițiile: am dat cărțile mele unei facultăți a Universității, biblioteca ce trebuie să poarte numele meu, și nu unei biblioteci publice, și mă gândeam să-mi cer cărțile înapoi.

Adresa Dv m-a liniștit, dacă nu cumva se va întâmpla, mai pe urmă, ceea ce am auzit.

Vă mulțămesc pentru vestea ce mi-ați dat.

Îmi permit să Vă rog ceva.

Trebuie să fie, în Iași, la o bibliotecă, o colecție din „Viața Românească”, revistă ce a apărut în Iași, în care am scris și eu, dar mi-am dăruit toată colecția Universității din Cernăuți. În anul 1920 sau următorii, am un articol, nici nu știu cum este intitulat, în care povestesc ororile făcute de doi arendași locuitorilor din satul Buhalnița, mi se pare, din județul Neamț⁶. Nu am nici măcar copia articolului acesta, și tare mi-ar trebui. V-aș ruga să cercetați revista, și de găsiți articolul, puneți pe cineva să-l copieze, și să-mi scrieți cât trebuie să-i plătesc, ca să vă trimit banii prin mandat postal.

Eu am de gând să vin la Iași, dar mă tem că veți fi plecat în vacanță, și nu voi putea să vă văd.

Primiți, vă rog, salutările mele cele mai sincere.

Al Dv devotat,

Artur Gorovei

⁵ „Adresa” are data de 12 iunie 1948 și a fost publicată în *Scrisori către Artur Gorovei*, ediție îngrijită și introducere de Maria Luiza Ungureanu, București, 1970, p. 82-83.

⁶ Probabil este vorba de articolul *Comisia de la Buhalnița*, publicat în „Viața Românească”, 1912, nr. 1 și 2.

IZVOADE FUNERARE (I)

Lucian-Valeriu LEFTER

I. Însmormântarea Catrinei Caracaș

Un tablou votiv aflat la biserica „Adormirea Maicii Domnului” – pictat în ulei, pe pânză, cu dimensiunile 188 × 164 cm¹ – din satul Buhăești, comuna Vulturești, județul Vaslui, păstrează chipurile ctitorilor lăcașului de cult construit la anul 1798: pitarul Ștefan Caracaș și soția sa, Catrina (Ecaterina/Catinca).

La 16 februarie 1804 pitarul Ștefan Caracaș moare în casa cumnatului său, clucerul Neculai Racoviță, la Iași, însă, probabil, este însmormântat la Buhăești. Diata² poartă data morții pitarului, confirmând învoiala din 8 februarie, prin care lăsa averea nepoților săi de frate, Costache Caracaș și Ruxanda Corne, fiii lui Ioniță Caracaș (mort ante 1802), Ștefan Caracaș neavând copii³. Pitarul era fiul șetrarului Ștefan Caracaș (mort ante 1792), respectiv nepotul lui Ioniță Caracaș-Gălușcă.

Catrina Caracaș, născută probabil Zota⁴, este înfățișată alături de soțul ei, Ștefan, în costum boieresc de epocă. Pe ambii îi vedem încă tineri. Însă Catrina moare la mulți ani după decesul bărbatului ei: după 16 ani, la 18 decembrie 1830 era moartă. Izvoadele de cheltuieli de la însmormântarea ei poartă această dată. Privitor la chipul Catrinei Caracaș, portretul votiv ne înfățișează o femeie frumoasă, cu fața



Fig. 1.
Catrina Caracaș

¹ Doina Rotaru, *Mărturii de artă plastică din județul Vaslui: portretul votiv (secolele XVIII-XX)*, în „Acta Moldaviae Meridionalis”, Vaslui, XXII-XXIV, 2, 2001-2003, p. 606. Vezi îndeosebi planșele III.1 (tabloul integral), III. 3 și III. 8 cu portretul Catrinei Caracaș, în detaliu (vezi fig. 1), p. 667-668. Tabloul votiv se regăsește și la Mircea Ciubotaru, *Comuna Vulturești. Studiu de istorie socială. Onomastică*, I, Iași, Casa Editorială Demiurg, 2003, p. 275.

² D.J.A.N.I., Fond Ministerul de Justiție. Divanul Domnesc, dos. 11/1832, f. 8, 29-31, 138-139.

³ M. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 79. Vezi și *Spița Caracaș*, de la sfârșitul lucrării.

⁴ *Ibidem*, nota 270.

rotundă, zâmbitoare, părul lăsat pe umeri și spate, cărare pe mijloc, ochi negri, expresivi, sprâncene frumos arcuite, gura mică, buze subțiri, nas drept, capul acoperit cu o căciuliță din catifea sau mătase albă, bordură roșie, cu fundă în partea stângă⁵.

Izvoadele de la înmormântarea Catrinei Caracaș, întocmite de nepoții săi, nu-i dau numele de familie, vorbesc doar de „mătușa Catrina”. Unul dintre ele contabilizează lucrurile rămase „la moarte mătușii Catrinii”⁶: bucăți de pânză, prostiri, colțuni (șosete), perini, saltele, oghealuri (plapume), lăviceri, tigăi, căldări, ligheane, căldări de mămăligă, valuri de saci, un topor etc. De asemenea, o sumă de bani: 645 de lei, și orătăniile din curte (gâște, rațe, găini și curci), alături de animale (31 de porci, 4 boi și 97 de oi); se adaugă un număr de 39 de stupi.

Cel de-al treilea izvod⁷ menționează cheltuielile: 416 lei la înmormântare, 34 de lei la praznicele de trei zile și nouă zile și 42 de lei la praznicul de 40 de zile. Lipsește din izvod praznicul de 20 de zile, probabil că la Buhăești nu se obișnuia, căci nu departe, la Zăpodeni, cam în aceeași perioadă, la 1860, se obișnuia⁸. S-au cheltuit, așadar : 70 de lei pe cinci oca de lumânări, 30 de lei pe 12 coți de pânză pentru nășălii, 12 lei pe două brăie, 11 lei pe două oca de untdelemn, 18 lei pe șase oca de morun, patru lei pe tămâie și smirnă, trei lei pe două oca de orez, trei lei pe o oca de stafide, trei lei pe o oca de smochine etc. De asemenea : 28,30 lei s-a plătit prohodul la preot și dascăli, 74 de lei pentru citirea a 74 de „stâlpi”, 49 de lei la oamenii „ostenitori”, 30 de lei sărindarul la Buhăești, 30 de lei sărindarul la Muntenești și 12,20 de lei sărindarul la Poiana Olarului.

Izvoadele funerare constituie un prețios izvor documentar al istoriei sociale, economice, dar și al aspectelor etnologice. În ultimă instanță, aceste izvoade pot folosi la conturarea unui studiu antropologic al epocii veacurilor XVIII-XIX.

⁵ Vezi Doina Rotaru, loc. cit., p. 606-607.

⁶ **D.J.A.N.I.**, Colecția Documente, CDXVI/145; de asemenea, o altă copie, CDXVI/146.

⁷ *Ibidem*, CDXVI/148.

⁸ Vezi Lucian-Valeriu Lefter, *Zăpodenii*, vol. I, Iași, Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, 2004, p. 228-234. De asemenea, izvodul cheltuielilor de la înmormântarea și praznicele sau „grijele” Mariei Bălăuță, din 26 octombrie 1860, p. 272-274.

**1. Lucrurile ce a au rămas la moarte mătușii Catrinii [Caracaș].
1830 deche(mv)r(ie) 18**

3	bucăți pânză
10	pacheti [?] de inu
1	șălișor galbănu
1	cet pentru o rochii
1	materii mătas tij di rochii
1	o bucată de tulpanu albu
2	feță de masă vechi
4	șărviti tij vechi
2	prostiri
4	mănișterguri
<...>*	cămeși
<...>	perechi colțuni
<...>	cațaveici vechi
<...>	perdeli di pânzi
<...>	oghialuri
<...>	salteli
<...>	perini
4	lăviceri
<...>	bucăți postav di mintianu
2	saci di lână
2	valuri di saci
9	chelceli di meliu
4	tingiri
2	tigăi
2	căldări pentru măcăligă
1	lighianu
2	tăvălugi
1	căldăruși cu capac di rachiu
1	căldări mari
1	părechi fieră plug
1	părechi chirostii
1	toporu
1	covoru
29	chiti cânipă

* <...> = porțiune deteriorată.

Aceste lucruri bez niști mindiruri și perne de păreți prin casă.

Bani gata

Lei	Păr(ale)	
189		în 6 galbini
36		în 6 rubili
297		în 27 galboarni
121	20	în 54 sorocov<eți>

643 20

Mascuri

30 cu mari cu m<ici>

Păsări

40	gâști
12	răți
34	găini
5	curci

91

Stupi

39 stupi bez 30 ci sintu ai mei la un loc

Viti

4	boi
96	oi cu mari cu mici

Aceste lucruri și bani de mai sus înșămnați s-au văzut
<...> toate cu amăruntul și am încredințat acestu izvod,
erei Miftodu Ionu.

2. Lucrurile ce a au rămas în casă la moarte mătușii Catrinii [Caracaș]. 1830 deche(mv)r(ie) 18

- 6 bucăți pânză
- 10 pacheti [?] de inu
- 1 șălișor galbănu
- 3 bucăți materii di rochii
- 2 feță de masă
- <...> șărviti
- 2 prostiri
- 8 cămeși
- <...> părechi colțuni
- <...> cațaveici vechi
- <...> perdeli di pânzi
- <...> oghialuri
- <...> salteli
- 7 perini
- 4 giumătăți di pânză
- 4 lăviceri noaă
- 1 bucată postav a lui Andrunachi țăganu
- 2 saci di lână
- 2 valuri di saci
- 9 chelceli di meliu
- 5 tingiri
- 3 tigăi
- 1 căldăruși spartă
- 2 căldări pentru mămăligă
- 1 lighianu
- 2 tăvălugi
- 25 piei de oai proasti
- 1 căldari cu capac di rachiu
- 1 cazanu cu torți
- 29 chiti cânipă
- <...> părechi fieră plugu
- 1 părechi chiostii rătunde
- 1 toporu
- 1 hârlețu
- 4 prosoapi
- 1 covoraș

Aceste s-au găsit bez așternuturile pin casă, adică mindiruri, perni di păreti și scoarți rupti.

Bani gata

Lei	Păr(ale)	
189		în 6 galbini
36		în 6 rubili
297		în 27 galboarni
121	20	în 54 sorocov<eți>

<6>43 20

2	în mărunți par(ale)
---	---------------------

<64>5 20

Păsări

40	gâști
12	răți
34	găini
6	curci

92

Viti

97	oi cu mari cu mici
4	boi

Stupi

39	stupi bez 9 ci <sintu> ai mei la un loc
----	---

Mascuri

31	mascuri cu mari cu m<ici>
----	---------------------------

3. Lei ce s-au cheltuit la îngropare mătușii Catrinii [Caracaș]. 1830 deche(mv)r(ie) 18

Lei	Par(ale)	
70		cinci ocă lumânări ceară
30		doisprizăci coți cet pentru năsălii
13	20	șasă pasmali
10		patru tulpani
12		dou brâi
3		1 ocă smochini
3		1 ocă stafiri
11		dou ocă untdelemn
3		dou ocă orezu
18		șasă ocă morunu
4		tămâi i smirnă

177	20	
28	30	preuților i dascalilor pentru prohod
74		74 stâlpi ce au cetit preuții și dascalii
9		la ciocli pentru groapa i racla
6		la cruce di ceară
49		la oamini i femei ce au fostu ostinitoari
30		un sārindaru la Buhăești
30		un sārindaru la Muntenești
12	20	un sārindaru la Poiana Olarului

416 30 Aceste am cheltuit eu, bez <...> vărului Costachi
pără a veni eu de la Eși, ce au cumpărat de la Vaslui: cet, pasmali,
orez, staviri, smochini și pești, cari s-au împărțitu și acelor.

Cheltuiala ce am lăsat la preutul Marcu și vatafu Neculai pentru a trii ză și di noaă zile bez lumânări

Lei	Par(ale)	
4	20	pentru preut
4	20	pentru dascalii
25	26	să înpartă la oamini

34	26	

Ce am dat pentru cheltuiala de 40 de zile, bez lumânări.

18		la preuți
2	10	tij la un preut
6	10	la cinci dascalii
3	20	la băeți

31		
6		s-au dat fetii ce au fostu în casă
22		la o femei văduva Safta

59		
42		la o femei Anița

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXVI/148

II. Însmormântarea duduică Catinca Negruți

Catinca Negruți era prea tânără atunci când a trecut le cele veșnice. Trebuie să fi fost elevă la Academia Mihăileană din Iași, căci lista de cheltuieli de la însmormântarea duduică Catinca are contabilizate „3 sculuri petială pentru podoaba răposatii și a copililor di la Academii”, 5 făclii mici „pentru copilili di la Academii, ci au fost la parada îngropării” etc. Ceremonia funerară, probabil, s-a desfășurat la Biserica Banului, unde s-au dat „19 tulpani pentru steagurili corpurațai, prapuri și pentru preuțai bisăricii Banului”, iar 20 de lei s-au dat „preuților și dascalilor di la bisărica Banului pentru cetirea stâlpilor”.

Cine era Catinca Negruți?⁹ Printre strămoșii ei găsim un Ifrim de Zmeiani, trăitor în veacul al XVII-lea, tatăl căpitanului Neculai de Zmeiani, mort înainte de 1704, care, la rândul său, era tatăl unui Negruț, mort înainte de 1722. Fiul acestuia se numea Enache Negruț, bunicul lui Vasile Negruț, căsătorit cu fata lui Danu de la Putna, din satul Pățăștii, în podgoria Odobeștilor, despre care pomenește Costandin Sion în

⁹ Gh. Ghibănescu, *Familia Negruți*, în „Ioan Neculce. Buletinul Muzeului Municipal din Iași”, an. I (1921), octombrie, p. 321-329. Vezi, de asemenea, Ștefan S. Gorovei, nota 69 (*Negruți*), la Paharnicul Costandin Sion, *Arhondologia Moldovei*. Amintiri și note contemporane. Boierii moldoveni, ed. Rodica Rotaru, Mircea Anghelescu și Ștefan S. Gorovei, București, 1973, p. 186

Arhondologia sa. Dintre fiii lui Vasile Negruț, amintim pe Dinu Negruți, tatăl scriitorului Costache Negruzzi (1809-1868), respectiv bunicul lui Iacob Negruzzi, cel de la Junimea. Spătarul Ianache sau Enache Negruți, fratele lui Dinu Negruți, a murit, probabil, în iulie 1836, căci un an mai târziu, la 3 iulie 1837, se întocmea lista de cheltuieli pentru „grija răposatului boieriu la înprinare anului”¹⁰. Se cunoaște o copie a testamentului spătarului Enache Negruți din 9 februarie 1837¹¹. Spătarul a avut, potrivit spiței genealogice publicate de Gh. Ghibănescu¹², trei urmași: Elena, căsătorită cu C. Ghica, Catinca și Alecu, căsătorit cu Aglae Voinescu. Pe Catinca o putem identifica în persoana duduică moarte, de la a cărei înmormântare s-au păstrat listele de cheltuieli: înmormântarea la 7 februarie 1838, pomenirea de 3 zile la 10 februarie, cea de 9 zile la 19 februarie, iar cea de 40 de zile la 19 martie, același an¹³. Lipsind pomenirea de 20 de zile, ni se demonstrează faptul că aceasta era, pare-se, „facultativă”. Multe izvoade funerare din Iași, Vaslui, Botoșani sau din satele din Moldova mărturisesc despre praznicele sau grijile de 20 de zile¹⁴, despre care însă vom scrie cu altă ocazie.

1. Socoteala banilor ci s-au cheltuit cu îngroparea răposatii duduică Catincăi - 1838 fevr(uarie) 7, însă:

<i>Lei</i>	<i>Păr(ale)</i>	<i>Cum s-au cheltuit</i>
4	20	s-au dat la Mitropolii pentru țadula ci s-au scos să tragă clopotili
20	—	s-au dat la 7 bisărici să tragă clopotili, adică la 6 bisărici câți un sorocoveți și la bisărica Banului s-au dat 2 sorocoveți
23	10	s-au cheltuit cu celi trebuincioasă pentru facirea colivii și podoaba pomenilor, însă:

¹⁰ **D.J.A.N.I.**, Colecția Documente, CDXV/85.

¹¹ *Ibidem*, CDXV/90.

¹² Gh. Ghibănescu, *op. cit.*, p. 326.

¹³ **D.J.A.N.I.**, Fond. cit., CDXV/129, CDXXV/130, CDXV/131.

¹⁴ Vezi, spre exemplu, la **D.J.A.N.I.**, Fond. cit., CVIII/91, CDV/95, CDXIV/278, CDXXIV/261, CDXXXII/26, CDXXXIV/44.

		<i>lei</i>	<i>păr(ale)</i>	
		2	20	pe una ocă posmag
		3	10	pol ocă zahăr
		4	20	una ocă zmochinii di cutii
		2	10	pol ocă strafidi roșai pentru pomeni
		3	30	pi 10 alămâi pentru pomeni
		4	—	pi 4 tefeli [?] polială tij
		3	—	pi 40 dramuri boeli pentru colivă

		23	10	
10	20	pi 3 sculuri petială pentru podoaba răposatii și a copililor di la Academii		
52	—	s-au cheltuit cu rochița răposatii cu cari au îngropat-o și această cheltuială s-au făcut prin mădama Filicsa		
		<i>lei</i>	<i>păr(ale)</i>	
		16	10	pi 5 coți organtiu pentru chii [?]
		18	—	pi 3 coți aclaz di s-au pus pi la chept și la poalile rochii
		17	30	pi 8 coți corde, însă 3 coți lată câti 3 lei cotu și 5 coți îngustă câti 70 parali cotu pentru gătirea răposatii

		52	—	
110	10			
22	—	s-au dat prin d(u)m(nea)l(ui) K.K. Filip pi 6 făclii di ceară albă, adică una mari pentru arhiereu și 5 mai mici pentru copilili di la Academii, ci au fost la parada îngropării		
297	30	s-au dat pi la 18 pol ocă lumânări di ceară galbănă pentru împărțat la preuți și la norod câti 15 lei, 20 par(ale) oca		

68	10	pi 420 jâmni, câti 6 parale și o lețcai una
45	—	pi 30 ocă pomeni câti 60 parali oca
50	—	s-au dat steagurilor lor puratăi ci au fost la țarimonia îngropării
22	—	s-au dat chetrarilor ci au săpat groapa și chetrarilor ci au zădit-o
20	—	s-au dat preuților și dascalilor di la bisărica Banului pentru cetirea stâlpilor
17	—	s-au dat pentru făcutul colivii
15	—	s-au dat pentru zugrăvitul pânzai ci s-au pus pi obraz
12	20	s-au dat pentru lucrul și înbrăcatul raclii
8	—	pol ocă cofeturi
4	—	s-au dat milostenii unii văduvi ci-i zăc pah(a)r(niceasa) Catrina Cachi
12	—	s-au dat prin d(u)m(nea)l(ui) K.K. Filip arhidiaconului di la mitropolii pentru edocsisu ci au scos vlădicăi di la Blagovițenii să meargă îngroparea răposatii
80	20	tot prin d(u)m(nea)l(ui) K.K. Filip s-au dat pi 5 cevreli din cari una s-au pus la cârja vlădicăi și 4 s-au dat la copilili di la Academii ci au fost la țarimoniia îngropării

784	10	
115	—	s-au dat pi 19 tulpani pentru steagurili corpurațai, prapuri și pentru preuțai bisăricii Banului <i>lei pār(ale)</i>
50		pi 5 tulpani scrisă
45		pi 9 tulpani câti 5 lei unu
19		pi 5 tulpani câti 4 lei unu

115	—	
8	—	pi 2 băsmali câti 4 lei una luati di K.K. Filip

42	—	pi 7 coți marțâlin roși pentru înbrăcatul raclii
22	20	pi 3 scânduri șâret di peteală tij
8	20	pi 2 hârtii țanti galbini tot pentru raclă
7	20	pi 5 coși di hasă pentru slobozâțul trupului răposatii în mormânt
70	—	s-au dat arhiereului
486	25	s-au împărțit la preuți și la norodul ci au fost adunat

1558	35	cuprindi toată cheltuiala îngropării (1)838 fevr(uarie) 7
294	20	s-au cheltuit cu pominirea ci s-au făcut di 3 zâli (1)838 fevr(uarie) 10
		<i>lei</i> <i>păr(ale)</i>
93	—	s-au dat pi 6 ocă lumânări di ceară câti 15 lei 20 păr(ale) oca
1	10	pol ocă posmag pentru colivă
9	—	s-au dat pi colac cari au tras 6 ocă câti 60 păr(ale) oca
191	10	s-au împărțit la preuți și la norodul ci au fost adunat

	294	20
1853	15	Adică una mii optsuti cinzeci și trii di lei și cinsprezăci parali cuprindi cheltuiala îngropări și a pominirii di a triia zâ, precum mai sus să arată și find că s-au cheltuit prin a me mijlociri încredințaz cu a me iscălitură.
	Dumitrachi Negruți	1838 fevr(uarie) 10

[Pomenirea de 9 zile a Catincăi Negruți]*Lei Parali*

96		pi 6 ocă lumânări câti 16 lei oca
9		pi un colac cari au tras 6 ocă, câti 60 parali
1	20	pi 20 dramuri boeli pentru colivă
1	10	pol ocă posmag tij pentru colivă
177	10	s-au împărțit la preuți, dascali și la norodul ci au fost adunat

285 Adică doăsuti optzeci și cinci lei s-au cheltuit cu pominirea ci s-au făcut di 9 zâli pentru răposata duduca Catinca și fiind prin a me mijlocire adiverez.

Dumitrachi Negruți

(1)838 fevr(uarie) 19

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXXV/130

[Pomenirea de 40 de zile a Catincăi Negruți]*Lei Parali*

96		s-au dat pi 6 ocă lumânări di ceară câti 16 lei oca
65		pi 4 suti...
4	20	pi una pol ocă mieri pentru colivă
2	20	una ocă posmagi tij
9		s-au dat pi colac cari au tras șasă ocă câti 6 parali oca
1	20	pi 12 dramuri zmeră
243	15	s-au împărțit la preuți, dascali și la norodul ci s-au dat adunat

421 35 Adică patruști doăzăci și unu lei și triizăci și cinci parali s-au cheltuit cu pominirea ci s-au făcut di 40 di zâli pentru duduca Catinca, precum mai sus să arată și fiind că s-au cheltuit prin a me mijlociri adiverez.

Dumitrachi Negruți

(1)838 mart(ie) 19

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXV/131

2. Izvodu pentru banii ci s-au dat la ecpaoa Mitropolii precum mai gios să însămnez pentru pomenirea den anu a răposatului spatariu Enachi Negruțu.

Anul 1837 iulii 3

Clisiarhului	1 galben
Dohorchinului	4 idarili
Protosinghelul Veniamin	10 sorocoveți
Protosinghelul Gherman	10 sorocoveți
La doi înalți mari	2 galbeni
La doi deftereia înalții	2 irmilici
Arhidiaconului	1 galben
Deftereia Macarie	9 sorocoveți
Troteu Ghinadie	9 sorocoveți
Veșmântariului	1 idaril
Ieromonah Iosaf	5 sorocoveți
Ieromonah Macarie	5 sorocoveți
Ieromonah Mihail	5 sorocoveți
Ieromonah Climinti	5 sorocoveți
Preotul cântăreți Costachi	10 sorocoveți
Diiaconul Toma	5 sorocoveți
Diiaconul Lavrintie	5 sorocoveți
La trii paraclisieri	6 sorocoveți
La doi băeți din coada Preaosfințai Sali	10 sorocoveți
La opt anaghioși	20 sorocoveți
La doi coniași	4 sorocoveți
La patru vizitei	4 sorocoveți
La un clopotariu	1 sorocovăț
La trii sluji a Mitropolii	3 sorocoveți

Adicî patru galbini, doi irmilici, cinci edarili și o sută doâzăci și șasă sorocoveți, cari cuprindi sumă di cincisuti șasăzăci și doi lei ci s-au dat la ehpaia Mitropoliei.

Ss. indescifrabil

**3. Lei Parale Ci s-au cheltuit pentru grija răposatului
boieriu [Enache Negruți] la înprinare anului**

70		pe 100 pâni împărțate la norodu
6		pe 1 ocă untilemnu pentru candilili din bisăricile
2	20	pi pol ocă strafidi pentru pus în colivă
4		pe 1 ocă niere pentru colivă
2	20	pe 1 ocă orez pentru bucate la preuți și călugăriți
1	30	pe 1 litră chiperu [?]
1	30	pe pol ocă untu de vacă
7		pe 7 ocă pești de s-au făcut bucate pentru călugăriți la schit
18		pe 12 ocă rachiu de s-au împărțit la 40 <...>
14	18	pe 17 ocă vin, însă 15 ocă vin, însă 15 ocă la <...> în Boțăști și la schit și 2 ocă la <...>
22	20	s-au dat la 6 preuți și 7 dascali pentru slujbă la amândouă bisăricile cum și starețul de la schit
129	18	una sută doâzăci și noâ mii și optspreci parale cuprinde suma peste tot

(1)837 iule 3

Ss. indescifrabil

D.J.A.N.I., Colecția Documente, CDXV/85

Abstract

Among various expenses lists from the collection of documents belonging to the National Archive in Iași, there is an old manuscript referring to the burial of Catrina, the wife of the purveyor Ștefan Caracaș, dated the 18th of December 1830. The old manuscript includes burial and 3, 9 and 40 days celebrations expenses. After these, the temporal cycle is completed, and the soul of the dead may leave this world and aim for the other world.

Catinca Negruți, a student at the former high school „Academia Mihaileană” in Iași, was part of the noble family of Negruți, which included, among others, the writer Costache Negruzzi (1809-1868) and the member of „Junimea” Society, Iacob Negruzzi. The funeral old manuscripts from the burial of Catinca Negruți date between the 7th of February and 19th of March 1838, corresponding to the 3, 9 and 40 days celebration. At the same time, there have been preserved the expenses lists of her father, the sword bearer Enache Negruți, dead in 1836. His 1 year celebration took place at the 3rd of July 1837.

These documents represent a precious documentary source for the history of mentalities and for ethnology, revealing reminiscences of old traditions within the modern Romanian society. Whatsoever, these documents have been ignored, due to the fact that they have been considered irrelevant, but also to the lack of work instruments, such as knowledge of Cyrillic palaeography or the prejudice that such information cannot be found in archives. Our stand is that, though in limited number, this type of documents exists.

DOCUMENTELE ATLANTIDEI.

Arhiva etnografică a satelor dispărute sub lacul Bicz

Vasile MUNTEANU

Pe la sfârșitul deceniului obsedant al veacului trecut, întunericul satelor din Moldova era obscurat de primele pâlpâieli ale electricității. Aproape deodată, ca o jertfă așezată la temelia noii înfăptuiri, se scufunda în bezna tăcută a adâncurilor o altă lume. Din acel moment Valea Bistriței a încetat să mai figureze pe hărțile etnografice ca o vastă și compactă „rezervație de viață patriarhală”. Civilizația de sub ape părea să-și fi luat cu sine toate valorile, refuzate de „viața nouă” care se prefigura.



Țărani din Schit-Bicz (1955)

Foto: Romulus Vuia

Patruzeci de ani mai târziu, purtat de nestăvilita curiozitate care l-a caracterizat totdeauna, reputatul arheolog ieșean, academicianul Mircea Petrescu-Dâmbovița, deretica prin magazinele Institutului de Arheologie din Iași, scoțând la lumină tainice și voluminoase pachete de documente. Cum conținutul lor era evident etnografic, ni le-a pus cu generozitate la dispoziție și, după inventariere, au fost transferate Muzeului Etnografic al Moldovei.

Spre surprinderea tuturor, arheologul ieșean descoperise de această dată vestigii de altă natură, nu mai puțin importante decât cele pe care le-a redat istoriei în mod obișnuit: o parte din arhiva echipelor de specialiști care au efectuat cercetări etnografice în satele inundate ulterior pentru formarea lacului Bicz. Deși materialele sunt în curs de sistematizare și cercetare, semnalăm existența fondului la instituția noastră într-o succintă prezentare.

Construirea hidrocentralei de la Bicz a constituit unul din primele proiecte de amploare ale puterii comuniste în România. La 26 octombrie 1950 era elaborată Hotărârea C.C. al P.C.R. referitoare la electrificarea țării, în cadrul căreia planul de construcție a barajului și

hidrocentralei de pe Bistrița ocupa un loc însemnat. Zăgăzuirea apelor necesare acționării turbinelor impunea formarea unui lac cu o lungime de cca. 60 km. În aria sa de cuprindere intrau și 33 din satele înșirate de-a lungul văii Bistriței.

Chiar în condițiile acelor ani, dispariția unui teritoriu cu o veche și neîntreruptă locuire și o civilizație tradițională remarcabilă, nu putea lăsa fără reacție lumea științifică. În anul 1954 a fost perfectat acordul între Academie și Ministerul Energiei Electrice, prin care ultima instituție accepta finanțarea vastului program de cercetare interdisciplinară a zonei. S-a format mult controversatul „Grup de cercetări complexe Bicăz”, care aduna istorici, etnografi, lingviști, demografi etc. Timp de peste cinci ani au avut loc investigații minuțioase în satele amenințate, dar și în zonele limitrofe, pentru stabilirea interdependențelor. Întregul efort urma să fie finalizat cu o monumentală serie monografică, model în materie, în fapt o radiografie exhaustivă a vechiului mod de viață din zonă.

Pentru coordonarea și efectuarea efectivă a cercetărilor de teren au fost solicitate nume de marcă, unele abia reabilite. Dar, mult fângăduitele sinteze au întârziat să apară. Abia după două decenii se tipărea un prim volum, *Arta populară de pe Valea Bistriței* (București, 1969), urmat la peste patru ani de *Etnografia*



Ion Chelcea la Schitul Ceahlău (1955)

Văii Bistriței (Piatra Neamț, 1973). Așadar, marea operă care se preconiza, s-a restrâns în cele din urmă la un mănunchi de studii, corect întocmite, dar excesiv de sintetice și care omiteau aspecte fundamentale ale civilizației rurale. Firește, cercetătorii au folosit individual multe din informațiile culese pe Valea Bistriței pentru elaborarea studiilor și articolelor apărute în diverse publicații. Odată cu trecerea timpului s-a înstăpânit ideea că îndelungatele și costisitoare demersuri științifice din zona Bicăz nu sunt altceva decât un concludent exemplu despre cum nu trebuie făcută etnografia. Privită doar prin prisma celor două publicații menționate, aprecierile sunt în bună măsură juste.

Arhiva „Grupului de cercetări complexe” ne relevă însă o altă realitate, tulburătoare. În dosarele și caietele păstrate, satele scufundate sunt încă vii. Poate fi reconstituită nuanțat o întreagă lume, cu toate obiceiurile ei. Nu mai puțin importantă este posibilitatea cunoașterii modalităților concrete de planificare și efectuare a cercetărilor.



Melițatul cânepii în Hangu (1952)

Foto: I. Chelcea

Partea cea mai valoroasă a arhivei o formează, fără tăgadă, caietele și carnetele de teren conținând materialul brut, consemnările conversațiilor cu nenumărați informatori, observații ale cercetătorilor și schițe. Reamintim că, pentru disciplinele etnologice, asemenea mărturii înregistrate sunt chiar documentele esențiale, aflate la baza elaborării oricărui studiu. Evident, valoarea documentului este condiționată

deopotrivă de calitatea informatorului și de pregătirea specialistului. Asupra acestui ultim aspect nu avem nici un dubiu. Materialele au fost culese de Romulus Vuia, Romulus Vulcănescu, Cristofor Mironescu, Ion Vlăduțiu, Ion Chelcea ș.a. sau de discipoli de-ai lor, astăzi nume binecunoscute.

La o lectură, fie și sumară, a dosarelor privind activitatea grupului, se spulberă orice îndoială referitoare la indolența sau superficialitatea membrilor. C. S. Nicolaescu Plopșor, coordonatorul direct, a încercat din răspuț să valorifice rezultatele în conformitate cu proiectul inițial. La 24 ianuarie 1963, Biroul Prezidiului Academiei hotăra publicarea, în doi-trei ani, a șase din volumele seriei monografice, însumând peste 3600 pagini. În scurt timp s-a revenit, cerându-se imperativ scurtarea capitolelor deja redactate. De pildă, studiul demografic asupra satelor din zona Bicăz, semnat de Aurelian Motomancea, a fost redus de la un



Transportul lânii în Galu (1955)

Foto: I. Chelcea

număr de 102 pagini, la numai 35 de pagini, devenind de nerecunoscut. O soartă identică a avut și materialul despre *alimentație*, scris de către Viorica Kogălniceanu. Din scrisorile autoarei răzbate clar hotărârea retragerii colaborării, lucru care nu s-a întâmplat. Comisiile de lectori (externe grupului) recomandau, de fapt, scurtarea cu cca. 2/3 a tuturor capitolelor și chiar neincluderea unora (cele referitoare la toponimia văii – Cr. Mironescu, la teatrul folcloric – Horia Oprișan sau la dansul popular etc.). Pornind de la aceste exemple, la care se pot adăuga și altele pe care nu le mai amintim aici, ne putem explica în parte puținătatea materialului publicat, în raport cu dimensiunile cercetărilor și cantitatea de informații culese.

Un serios obstacol pentru obiectivitatea, structura și cuprinsul lucrărilor a fost ridicat și de amestecul insistent și agresiv al politicului. Bineînțeles, pentru comuniști, finalizarea lucrărilor hidrocentralei constituia un uriaș succes pe care structurile propagandei îl subliniau ca atare. Nu interesa justificarea inundării așezărilor și plecarea în bejenie a mii de oameni. Sugestiile pe care le citim în corespondența colectivului de coordonare a cercetărilor sunt elocvente. Se dorea în primul rând evidențiată viața nouă și fericită a locuitorilor zonei. Acest lucru devenea mai lesne de realizat caracterizând Valea Bistriței, de dinaintea construirii barajului, ca pe un teritoriu „în care înapoierea economică, ignoranța, mizeria și abuzul încercau să ascundă sub mitul tradiționalității unele relații sociale ce dominau încă din veacurile evului de mijloc” sau „trecutul s-a spulberat ca un vis urât, [...] umiliții de ieri au rupt prometeic lanțurile neputinței și Bicazul a devenit simbol al construcției socialismului”. Presiunile nu au rămas fără urmări. Într-o adresă din 28 iunie 1963, semnată de către vicepreședintele Academiei, Ștefan Milcu, adresată Comitetului de coordonare al seriei monografice Bicaz, se arăta că volumul deja finalizat nu îndeplinea condițiile publicării. Se cerea luarea măsurilor corespunzătoare, indicându-se capitolele și subcapitolele vizate. Sugestiile finale: „Comitetul de coordonare va depune toate eforturile ca în cel mai scurt timp volumul să corespundă cerințelor științifice, ideologice și politice. Numai după aceste refaceri volumul se va înapoia Editurii Academiei”.

O imagine și mai clară asupra intruziunii politicului ne-o oferă cazul următor; etnograful Radu Octavian Maier a fost specialistul desemnat pentru trierea și sintetizarea materialelor privind câteva din meșteșugurile populare. Un domeniu aparent scutit de atenția propagandei și cenzurii. Misiunea s-a dovedit însă periculoasă pentru

cariera celui menționat. Un referat de peste șapte pagini, purtând o semnătură pe care ne abținem să o pomenim, se intitula: „Câteva exemple de greșeli ideologice în capitolul *Meseriile sătești pe Valea Bistriței Moldovenești (Zona Bicaz). Dulgheria*, de Maier Octavian Radu”. Autorul fusese cât se poate de concesiv. În paginile despre dulgherit inserase suficiente aprecieri laudative la adresa partidului și statului. I se reproșă că nu izbutise să îndepărteze „ideea că oamenii din zonă în marea lor majoritate nu aveau încredere în binefacerile pe care le va aduce hidrocentrala”.

Aceste puține exemple vin să întărească importanța fondului documentar pe care-l deținem chiar și pentru materialele deja publicate. Arhiva cuprinde însă și multe materiale inedite. Aproape inexplicabil, în volumul *Arta populară de pe Valea Bistriței*, nu s-a alocat nici un fel de spațiu prelucrării lemnului, principala formă de manifestare a artei în zonă, deși există un valoros material cules de Romulus Vuia, ilustrat prin fotografii, dar mai ales prin desene și planșe, executate pe carton și calc.

Paradoxal, nu și-au găsit locul în paginile publicate aspecte fundamentale ale spiritualității țărănești: obiceiurile calendaristice și familiale, dansurile și cântecele, legendele și basmele. Toate se regăsesc din fericire, în proporții diferite, în arhiva pe care o semnalăm. Romulus Vulcănescu, cel care avea obligația cercetării jococăritului, plutăritului, lingurăritului, pentru care a adunat multe informații, s-a oprit și asupra jocurilor cu măști, proverbelor, zicătorilor, strigăturilor. Ion Drăgoiescu a întreprins și el astfel de cercetări, iar Valeriu Ciobanu s-a dedicat exclusiv obiceiurilor familiale. Remarcabilă este meticulozitatea lui Cristofor Mironescu, care a consemnat, în cele opt caiete pe care le deținem, toponimele din Secu, Hangu, Buhalnița, Potoci, Cârnău, Izvorul Alb.

Cu siguranță, arhiva a fost inițial mult mai cuprinzătoare. O parte a ei este acum pierdută sau, sperăm, doar răătăcită. Dosarele cu evidența activității grupului vorbesc și despre un prelungit scandal



Pieptar înflorat din Fărcașa (1955)
Foto: I. Chelcea

privind destinul manuscriselor Gălinescu, reputat etnomuzicolog, însumând peste o mie de piese muzicale din zona Bicaz. Și asupra altui gen de documente etnografice au avut loc dispute. Echipele de specialiști au achiziționat obiecte cu caracter etnografic, cu intenția înființării unui muzeu al satelor dispărute la Durău, în spațiile fostului spital. Adăpostind exponate de mare valoare, jinduite de alte instituții muzeale, nedorit de forurile conducătoare, depozitul Academiei a fost evacuat prin forță, fără aprobări și inventariere, piesele fiind transportate la Bacău. Prin eforturile lui C. S. Nicolaescu Plopșor, colecția s-a refăcut. În 1962 număra peste 2000 de piese despre a căror soartă ulterioară nu mai știm nimic.

În urmă cu peste 60 de ani Ion Chelcea, chemat din Ardeal pentru a înființa Muzeul Etnografic al Moldovei, vedea încă de la început realizabilă această instituție prin îndeplinirea a trei condiții esențiale: achiziționarea de obiecte, înființarea unei biblioteci de specialitate și constituirea unei arhive etno-folclorice. În intervalul scurs s-au adunat multe piese de mare valoare; biblioteca a fost oferită de Artur Gorovei. Inexplicabil, arhiva lipsește cu desăvârșire. Poate că nu întâmplător, nucleul acesteia îl constituie documentele unei lumi dispărute aproape în același timp cu proiectele lui Ion Chelcea.

Abstract

The paper points out the discovery of the ethnographic archive of the villages which once existed on the spot which is nowadays occupied by the Lake of Bicaz

As a result of long years of field research which involved famous names of the Romanian ethnography, only two volumes have been edited about the project, and they do not take into account important fields of traditional civilization.

The described documentary corpus includes interesting materials about the rural civilization lost under waters, as well as a rich correspondence as for the preparation of the research and the political and ideological tension directed on the specialists in charge of the preparation of the texts meant for publication.

Rodica Ropot (1941-2004)

Deseori, îmi amintesc chipul luminos, fericit al Rodicăi, care se reîntorcea de pe teren, din zonele etnografice ale Moldovei, pe care le cercetase. Avea o mare calitate: era pasionată și muncitoare, inteligentă și cutezătoare, descoperind sensurile adânci ale lucrurilor, dincolo de aparențe. Se amuza, amintindu-și drumul, pe care-l făcea în căruță de la o localitate rurală la alta. Legată cu o băsmăluță albă, bucuuroasă să-și continue cercetările, era luată drept o megieșă, iscodită de-a cui e și la cine se duce. Nu-și dezvăluia identitatea, complăcându-se în acel joc al întâmplării.



Avea o fire veselă, caldă, prietenoasă. Își exprima discret afecțiunea, prin gesturi reținute, prin cuvinte potrivite, căutate, rostite cu cumpănire și înțelepciune.

Ne-a legat o frumoasă prietenie, care a însemnat pentru noi bucuria de a ne întâlni, de a comunica, o dorință permanentă de-a afla lucruri noi, de-a învăța, de-a realiza acțiuni frumoase, fiecare în specialitatea ei, sau în colaborare. Pe parcursul anilor am realizat numeroase expoziții cu piese originale, dar și expoziții itinerante, completate de conferințe sau simpozioane.

* * *

Expoziția de artă comparată „Satul românesc – spațiu, ritm, culoare” a deținut însă un loc aparte în preocupările noastre profesionale. Asemenea expoziții s-au organizat la Suceava, Timișoara, București, fiind realizate de mari personalități culturale: criticii de artă Ion Frunzetti, Andrei Pleșu, Alexandra Titu, artistul plastic Paul

Gherasim sau Maria Magdalena Crișan, critic de artă și muzeograf. Mărturisesc că realizarea unei asemenea expoziții a fost un vis al nostru ani de-a rândul, dar toate se împlinesc la timpul lor.

Pe 16 decembrie 1997, în Galeria de Artă Contemporană a Muzeului de Artă din Iași, s-a vernisat expoziția „Satul românesc – spațiu, ritm, culoare” în organizarea celor două mari muzee: Muzeul de Artă și Muzeul Etnografic al Moldovei, o expoziție amplă, reunind un bogat și valoros patrimoniu artistic și de artă populară. Expoziția noastră nu se putea realiza decât printr-o colaborare de suflet. S-a lucrat mult, cu pasiune, într-o atmosferă de emulație și bucurie. Le mulțumesc și cu această ocazie colegilor colaboratori de la cele două muzee organizatoare și, în mod deosebit, conservatorilor Angelica Olaru și Menola Iuțiș, pentru implicarea lor directă și competența profesională.

Selectarea unui bogat și divers material expozabil, a permis organizatorilor structurarea sa în ansambluri tematice. Iată, concis, aceste mari ansambluri:

1. Ideea de „spațiu românesc” a fost cea care a dominat expoziția și s-a exprimat într-o multitudine de reprezentări:

- un spațiu al muncii;
- un spațiu al sărbătorii;
- spațiul sacru din interiorul locuinței;
- un spațiu al reveriei și meditației poetice.

Linia, punctul, suprafața, ritmul și culoarea sunt mijloacele profesionale mânuite cu aleasă măiestrie deopotrivă de creatorii populari, cât și de plasticieni, demonstrând marea lor dragoste pentru frumusețea pământului românesc. Astfel, opere de artă semnate de mari personalități creatoare, precum Grigorescu, Ștefan Luchian, Camil Ressu, Octav Băncilă, Ștefan Dimitrescu sau Dumitru Ghiață au fost etalate alături de valori ale artei populare: scoarțe, costume, ceramică, marame de borangic, icoane, sugerând un spațiu virtual, izvorât din visul artistului.

2. S-a evidențiat atmosfera și coloritul specific plaiurilor mioritice. Culoarea înseamnă lumină. Ziua și noaptea sunt copii luminii, ce întruchipează albul și negrul, ce nu se arată niciodată în același fel. La români, „albul” este simbolul vieții, „lumea albă” înseamnă a avea privilegiul esențial de a fi în viață pe acest pământ¹. „Albul” caselor țărănești se absoarbe vara, ca și iarna, în mediul înconjurător, jucând rolul de punte între spațiul interior al locuinței și spațiul natural. „Albul” are rolul, cum afirma Lucian Blaga, de a desființa hotarul dintre „înăuntru” și „înafară”, de-a integra casa omului într-o altă casă, de proporții cosmice.

În creația populară, „albul” are o străveche tradiție: de la albul transparent al maramei de borangic la albul realizat din texturi, albul este fond, dar și element decorativ, el sugerează permanența, dar și efemeritatea. La sărbători se cântă „Florile dalbe”, iar „cel plecat” este denumit „dalbul de pribeag”.

Inspirat din arta populară, o artă de mare simplitate și rafinament, „albul” a fost preluat în creația cultă. Realizarea tonurilor de alb atât de diverse, de nuanțate, reprezintă pentru plasticieni o probă de virtuozitate, de înalt profesionalism. În expoziție am realizat un spațiu al alburilor, reverberat în creații de o rară frumusețe și sensibilitate din arta populară și cultă: marama de borangic, ștergare albe, costume populare de mire și mireasă, alături de lucrări semnate de Constantin D. Stahi, Nicolae Tonitza, Theodor Pallady, Alexandru Ciucurencu sau Adrian Podoleanu.

3. Expoziția a evidențiat un dialog permanent între creația populară și creația cultă, cât și respectul artiștilor plastici pentru bogatele tradiții ale artei populare, o artă armonioasă, echilibrată, exprimând omenie, spirit de înțelegere și toleranță, dragoste pentru dreptate, bucuria de a trăi, credința în viață și speranță.

Expoziția de artă comparată este o expoziție cu un conținut aparte, care situează viața artistică în planul confruntării și dezbaterii de idei.

¹ George Coșbuc, *Dintr-ale neamului*, București, 1894. În acest volum a apărut eseul *Culorile la români*.

Pentru artiștii creatori, participarea la o asemenea expoziție, pe o temă dată, reprezintă un mijloc de stimulare a gândirii creatoare și de confruntare cu valori artistice consacrate.

Realizarea unei expoziții de artă comparată impune muzeografului un însemnat volum de muncă concretizat în:

- cercetarea temei și investigarea unui bogat material bibliografic;
- un studiu atent al valorilor patrimoniale, atât în colecțiile muzeale, cât și în cele particulare;
- organizarea expoziției, prin etalarea cu fantezie și inventivitate a operelor originale și asigurarea condițiilor optime de microclimat și securitate.

Un drum lung pe care specialistul îl parcurge cu competență și răspundere, amintind obligația fundamentală a instituțiilor noastre muzeale de a valorifica un patrimoniu național bogat și original, de a oferi noi perspective de interpretare fenomenului artistic și, nu în ultimul rând, de a-și asuma responsabilitatea afirmării unor noi valori de artă.

Georgeta PODOLEANU

RECENZII, PREZENTĂRI, NOTE BIBLIOGRAFICE

Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, vol. I-IV, București, Editura Enciclopedică, 2001-2004.

Un eveniment editorial deosebit, aflat sub egida Academiei Române și a Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, îl constituie publicarea corpusului de documente etnografice, un instrument de lucru indispensabil fără de care, de acum înainte, nu se mai poate concepe cercetarea etnologică românească. Aceste volume de documente etnografice își găsesc echivalentul, în domeniul istoriei, în colecția națională de documente publicate, *Documenta Romaniae Historica*, un instrument fundamental de lucru pentru cercetarea istorică. Așa cum precizează coordonatorul general, Ion Ghinoiu, în *Introducerea* primului volum (p. XVI), acest vast corpus al documentelor de istorie orală este secționat în patru serii tematice ce urmează să însumeze 20 de volume (cinci volume pentru fiecare serie). Din prima serie, *Sărbători și obiceiuri*, au apărut între anii 2001-2004 patru volume; s-a ajuns la cel de-al IV-lea volum, *Moldova*. Cel de-al V-lea volum, va încheia seria *Sărbători și obiceiuri* cu *Dobrogea și Muntenia*. Celelalte trei serii tematice preconizate să apară sunt: *Civilizația rurală. Adăpostul, Civilizația rurală. Ocupațiile și meșteșugurile și Manifestări artistice*.

Necesitatea publicării corpusului documentelor de istorie orală este sintetizată de Ion Ghinoiu la începutul primului volum (p. XV): „completează substanțial ceea ce se știa despre cultura populară prin publicarea răspunsurilor la chestionarele Hașdeu și Densușianu. Aceste date, corelate cu alte categorii de izvoare scrise (documentele de arhivă, relatările cronicarilor, știrile lăsate de călătorii străini despre români), acoperă o durată lungă, multiseculară (secolele XV-XX) din istoria României”.

Fiecare volum este structurat pe trei părți: *Ciclul familial (Nașterea, Nunta, Înfmormântarea)*, *Ciclul calendaristic (Sărbători și obiceiuri cu dată fixă, Sărbători și obiceiuri cu dată mobilă și Sărbători și obiceiuri în calendarul agro-pastoral)* și *Viața comunitară (Sărbători și obiceiuri comunitare și Reprezentări mitice)*.

Colectivul redacțional (cercetători de la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” din București) al volumelor apărute până acum merită, cu prisosință, a fi adus spre știința cititorului: Ion Ghinoiu (coordonator), Maria Bâtcă, Alina Ioana Ciobănel, Germina Comanici, Lucian David, Cătălin Găină, Georgeta Moraru, Cornelia Pleșca, Ionuț Semuc, Emil Țîrcomnicu și Ofelia Văduva.

Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, volumul I, *Oltenia*. Îngrijirea științifică și redacțională: Ofelia Văduva și Cornelia Pleșca, *Introducere* de Ion Ghinoiu, Editura Enciclopedică, București, 2001, 400 p.

În volum sunt consemnate răspunsurile la chestionarele etnografice efectuate între anii 1972 și 1983, când au fost cercetate 79 de sate din cele cinci județe ale Olteniei: Dolj, Gorj, Mehedinți, Olt și Vâlcea. Volumul este precedat de o introducere

în care Ion Ghinoiu ne prezintă planul editorial al corpusului de documente etnografice, din care am extras cele câteva informații prezentate mai sus.

Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, volumul II, *Banat, Crișana, Maramureș*. Îngrijirea științifică și redacțională: Cornelia Pleșca, *Introducere* de Ion Ghinoiu, Editura Enciclopedică, București, 2002, 320 p.

Cele trei provincii istorice românești incluse în acest volum acoperă 18 % din suprafața României: Banat (Caraș-Severin, Timiș), Crișana (Arad, Bihor) și Maramureș (Satu Mare, Maramureș), fiind cercetate 94 de sate. Ion Ghinoiu insistă în introducerea de la acest volum asupra unora din elementele culturii populare moștenite din Vechea Europă – numită astfel de Marija Gimbutas -, unul din cele mai interesante aspecte fiind cel privitor la cultul Zeiței Pasăre. Cea care dă și, totodată, ia viața este pasărea: barza aduce viața și găina o ia (p. XVI). Zeița Pasăre poate fi astfel identificată cu divinitatea primordială a vechilor europeni, ciocul ei simbolizând fertilitatea și regenerarea (cornul abundenței), pe când ghearele aduc moartea – ghearele morții. De altfel, găina este prezentă în toate etapele vieții: naștere, nuntă și înmormântare; probabil, găina preia atribuțiile zeiței primordiale Mamă, Gaia (p. XXV). Dacă barza aduce viața, Gaia vine să o ia. Barza este pasărea de baltă ce are trăsăturile zeiței neolitice a regenerării. Toaca din lemn imită sunetul ciocului ei (p. XXXIV), care este, am putea spune, o rugă către zeița primordială a fertilității și regenerării. În strânsă legătură cu Zeița Pasăre poate fi pus și oul de Paște, al cărui simbolism este universal întâlnit.

Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, volumul III, *Transilvania*. Îngrijirea științifică și redacțională: Cornelia Pleșca, *Introducere* de Ion Ghinoiu, Editura Enciclopedică, București, 2003, 450 p.

Rezultatul cercetării celor 139 de sate și chestionarea a 765 de subiecți din Transilvania (județele Alba, Bistrița-Năsăud, Cluj, Covasna, Harghita, Hunedoara, Mureș, Sălaj și Sibiu) constituie materia volumului de față. În introducere, Ion Ghinoiu insistă asupra cultului arborelui, care aici, în Țara de dincolo de păduri, cum a fost numită de maghiari, se regăsește în variante diverse. Ramura verde însoțește orice sărbătoare importantă: paltinul la Rusalii, salcia la Florii etc. Astfel, salcia este subsitulul zeiței romane Flora. Zeitățile pădurii nu aveau cum să lipsească acolo unde exista cultul copacilor: Muma Pădurii, Fata Pădurii, Omul Pădurii sau Tatăl Pădurii. Dintr-un anume copac, din paltin, se făcea Toaca, al cărei sunet imita glasul Zeiței Pasăre, dar și al unei divinități fitomorfe, o amintire a neoliticului agrar (p. XXI). Cultul arborelui este, de altfel, simbolul central al verii: Sângeorz înfrunzește copacii, iar Sâmedru îi desfrunzește.

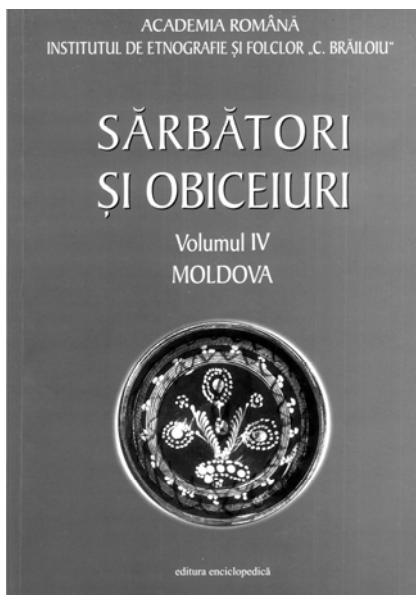
Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român, volumul IV, *Moldova*. Îngrijirea științifică și redacțională: Cornelia Pleșca și Emil Țircomnicu, Editura Enciclopedică, București, 2004, 442 p.

În cele opt județe ale Moldovei (Bacău, Botoșani, Galați, Iași, Neamț, Suceava, Vrancea și Vaslui) au fost cercetate 122 de sate, între anii 1976-1983. Cu siguranță, „dintre provinciile românești legate de Carpați și Dunărea de Jos, Moldova deține cele mai complete informații etnografice tezaurizate în arhive și lucrări publicate” (p. XV), începând de la Dimitrie Cantemir și până la Simion Florea Marian, Elena Niculiță-Voronca și Tudor Pamfile, precum și în Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei.

Civilizația agrară este reflectată din belșug în obiceiurile moldovenilor, produsele obținute din făină de grâu fiind neapăsate de la mesele rituale. Ba chiar „multe din sărbătorile și obiceiurile agrare înregistrate în Câmpia Jijiei și Podișul Moldovei, peisaj tipic agrar, apar și în satele carpatice și subcarpatice” (p. XIV). Viața omului este asemuită ciclului vegetal al grâului: de la sămânța semănată la sămânța recoltată avem lumea de aici, grâul viu, iar de la recoltat la semănat avem lumea de dincolo, grâul mort. „Cărrile spre nemurire ale omului și grâului erau identice și pentru români, unde produsele rituale preparate din semințele de grâu (coliva) și din făina de grâu (pâine, colac, azimă, pască, turită, lipie) însoțesc, pas cu pas întreaga existență umană” (*ibidem*). În cele din urmă, coliva reprezintă „sacrificiul spiritului semințelor de grâu zdrobite în piua, fierte în apă, îndulcite cu miere și ornate cu miez pisat de nucă și cu bomboane”; astfel, coliva este un „simbol al comunității lumii de dincolo” (p. XV).

Civilizația pâinii, ne spune Ion Ghinoiu, este numai un aspect al Vechii Civilizații Europene, alături de care se regăsesc și alte elemente ale civilizației lemnului, lutului și, „mai ales, aspecte definitorii pentru Cartea românească a morților” (p. XVII).

Lucian-Valeriu LEFTER



Dumitru Pop, *Coordonate ale culturii populare românești în perspectivă etnologică*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2002.

Cartea profesorului Dumitru Pop, de la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, reunește mai multe studii, articole și comentarii apărute, de-a lungul a peste patru decenii, în reviste de specialitate și în presa culturală transilvăneană. Sunt repere ce jalonează cariera științifică a etnologului clujean, contribuții reale la o mai bună cunoaștere și valorizare a patrimoniului nostru etnocultural.

Bogate și variate, documentele de care discutăm sunt grupate în două mari secțiuni: coordonate ale culturii populare românești în perspectivă etnologică și momente din istoria folcloristicii și etnologiei românești. Indiferent de amploarea lor, materialele publicate acum în volum se constituie într-un frumos omagiu adus satului românesc, aflat astăzi (pentru a câta oară?) într-un moment de răscruce.

Ceea ce unește contribuțiile cărturarului transilvănean este pledoaria în favoarea valorilor perene ale culturii noastre tradiționale, „cu specificul ei inconfundabil, cu rosturile ce le-a avut în viața poporului român și cu mesajele pe care le-a transmis neîncetat în cursul vremii, mesaje valabile și azi, îndeosebi pentru generațiile tinere, care au mai mare nevoie de ele” (p. 7).

Dincolo de preocupările sale nemijlocite, cu largă deschidere spre problemele teoretice și metodologice, vădind interes constant față de mutațiile ce se produc pe tărâmul studierii culturii populare, profesorul Pop se dovedește a fi un autentic om al cetății. Este atent la tot ceea ce se petrece în lumea noastră contemporană și nu se mulțumește să rămână un observator pasiv.

Vorbind despre lumea satului, el observă că, față de epocile anterioare, „oamenii zilelor noastre nu mai sunt creația cvasi-exclusivă a mediului în care au văzut lumina zilei” (p. 9). Este un indiciu al progresului și evoluția, în această direcție, trebuie încurajată, pentru că, spune etnologul, ar fi un blestem să căutăm viitorul în trecut. În același timp însă nu uită să atragă atenția asupra unor fenomene ce riscă să devină periculoase, aducând atingere demnității și chiar condiției umane.

În aceeași ordine de idei, vom aduce în discuție articolul „*Complexul mioritic*” și *bietul suflet românesc*, apărut mai întâi la Cluj în 1998. Este o luare de atitudine împotriva acelor care, „în numele zeului Libertății, atotbiruitor”, își îngăduie să formuleze „aprecieri și judecăți de-a dreptul deconcertante”. Și nu o fac pe seama unor categorii obscure ale creației noastre populare, ci atacă înseși capodoperele: *Miorița* și *Meșterul Manole*.

Ceea ce le reproșează etnologul clujean comentatorilor la care se referă nu este lipsă de înțelegere a fenomenelor abordate, ci o anume tendință de bagatelizare a celor două capodopere și, ceea ce este mai grav, „de profanarea a lor și a poporului care le-a creat” (p. 155). O culpabilizare în masă, făcută fără nici o urmă de discernământ.

Reacția profesorului Pop este pe deplin justificată și nu ne îndoim că o împărtășesc foarte mulți oameni de bună credință. Atâta doar că unii dintre aceștia rămân indiferenți la semnalele „elitiștilor” autoprocamați, iar alții nu se manifestă de teamă că ar putea fi suspectați de tradiționalism. A pune însă stagnarea actuală, resemnarea atâtor oameni și acceptarea relelor ce le bântuie existența pe seama „complexului mioritic”, înseamnă a nu înțelege spiritul capodoperei, „filozofia și mesajul ei real” (p. 157).

În cea de a doua secțiune a volumului, Dumitru Pop se ocupă de câteva personalități marcante ale cercetării folclorului și etnologiei românești. Este vorba de Petre Ispirescu, Ovid Densusianu, Adrian Fochi, Mihai Pop și alții. Ne vom opri asupra a două nume care s-au ilustrat, în primul rând, pe tărâm filologic: Nicolae Drăganu și Emil Petrovici. Și unul și celălalt au fost profesori la Universitatea clujeană, acolo unde avea să-și desfășoare activitatea, mai târziu, și Dumitru Pop.

Descinzând de pe meleaguri născudene, o zonă folclorică deosebit de fertilă, Nicolae Drăganu „aducea cu sine o moștenire culturală țărănească și conștiința

importanței acesteia pentru dezvoltarea viitoare a vieții noastre naționale” (p. 182). Pe linia orientărilor teoretice europene, din primele decenii ale veacului trecut, lingvistul și istoricul literaturii vechi Nicolae Drăganu își ordonează cercetările asupra limbii și culturii populare sub genericul *Cuvinte și obiceiuri*.

Într-un articol publicat în revista lui Ion Mușlea („Anuarul Arhivei de Folclor”, II, București, 1933, p. 1), Nicolae Drăganu își motivează opțiunea: „cuvintele lămuresc originea, chiar felul obiceiurilor”, iar „obiceiurile lămuresc originea și înțelesul cuvintelor”.

Primul obicei pe care îl analizează este unul ce se practica a doua zi de Paști și face trimitere la fenomenul *vătășiei*. Alegerea *craiului* și a ajutoarelor sale (*Crai nou în țară*, *Crai nou*, *Crai mare*, *Crăișorul* etc.) este o manifestare socio-folclorică performată de cetele feciorilor în mai multe regiuni ale țării. Punând în relație datinile respective, autorul ajunge la concluzia că „deși poartă denumiri de origine slavă, termenii *crai*, *cneaz* și *voievod* denumesc instituții mai vechi, anterioare contactului nostru cu slavii” (p. 185).

Pornind de la *judecata* pe care o săvârșeau *craii*, precum și de la *pedeapsa* aplicată de aceștia tinerilor care nu respectau rânduielile îndătinate, Nicolae Drăganu discută și obiceiul *vergelatului*, cu variantele sale *bricelatul* sau *prîșcălitul*. Evident, nu este vorba aici de riturile divinatorii, agrare și agro-pastorale, ce se înfăptuiau în ajunul Crăciunului sau al Anului Nou cu scopuri propițiatoare, și nici de cele premaritale. În consens cu George Coșbuc, el spune că termenul *vergel* vine de la *vergeauă* de alun cu care *crăișorii* îi pedepseau pe cei vinovați, iar *bricelatul* și *prîșcălitul* au la bază formele germane, diminutive, *Birtschel* și *Pritschel*, cu sensul de *scândurică* sau *lopățiță*.

Cel de al doilea filolog cu preocupări folclorice, profesorul Emil Petrovici, are meritul de a fi consolidat „orientarea antecesorilor către vastul domeniu al culturii noastre populare, orientare larg răspândită de altfel în epocă și în alte țări de pe continent” (p. 191). Interesul lui Emil Petrovici pentru domeniul culturii populare trebuie privit dintr-o dublă perspectivă. Întâi, ca un reflex al cercetărilor dialectale, pe care le-a făcut timp de patru ani, împreună cu Sever Pop, în vederea alcătuirii *Atlasului Lingvistic Român*, și apoi ca urmare a activității desfășurate sub egida *Arhivei de Folclor a Academiei*, instituție creată la sugestia lui Sextil Pușcariu și condusă de Ion Mușlea.

Cercetarea pe care o face în toamna anului 1934, în câteva așezări dintr-o regiune muntoasă aflată în sud-estul Banatului, se concretizează într-o valoroasă lucrare, *Folclor din Valea Almăjului*, întocmită după modelul celei scrise de Ion Mușlea despre Țara Oașului. În următorii doi ani, poposește la moșii din Scărișoara, cea mai mare comună și, în același timp, cea mai reprezentativă pentru tipurile de așezări („crânguri”) din zona Apusenilor. Concluziile investigațiilor pe care le-a întreprins în Țara Moșilor sunt cât se poate de sugestive.

Cele câteva aspecte, asupra cărora ne-am oprit în rândurile de mai sus, atestă, fără putință de tăgadă, că recenta apariție editorială, semnată de profesorul Dumitru Pop, vine să întregască o operă importantă pentru cunoașterea culturii populare românești.

O carte eveniment

Ion H. Ciubotaru, *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare. Obiceiurile familiale și calendaristice*, Iași, Editura Presa Bună, vol. II, 2002, 500 p.

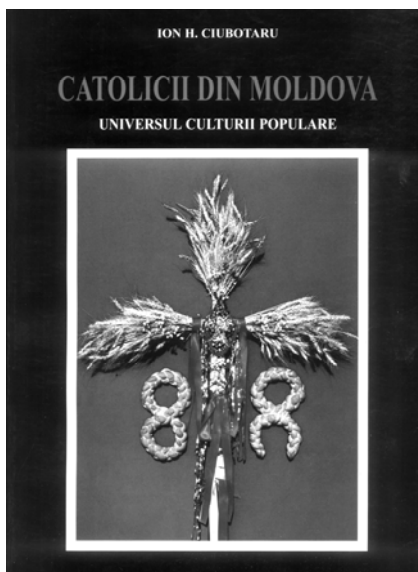
În anul 2002 a apărut la Editura Presa Bună din Iași, în condiții grafice cu totul deosebite, o carte eveniment. Este vorba de volumul II al trilogiei *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*. Autor: universitarul și cercetătorul ieșean Ion H. Ciubotaru.

Specialist de excepție, etnologul Ion H. Ciubotaru a fost onorat în 1981 cu Premiul Academiei Române pentru colaborarea la *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. A publicat *Chestionar folcloric și etnografic general* (1970), *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova* (1986), *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*, vol. I-II (1991), *Marea trecere. Repere etnografice în ceremonialul funebru din Moldova* (1999). Este „coautor al mai multor volume de studii și monografii folclorice, între care *Războieni – Valea Albă* (1979), *Ornamente populare tradiționale din zona Botoșanilor* (1982), *Ornamente populare tradiționale din Moldova* (1998)” (Nicolae Busuioc, *Scriitori și publiciști ieșeni contemporani. Dicționar*, Iași, Editura Vasiliana* 89, 2002, p. 111).

În 1998 Ion H. Ciubotaru publică prima parte a cercetării despre *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare*. Aici are în atenție arhitectura tradițională, textilele de interior și portul popular de sărbătoare specifice catolicilor din satele Diecezei de Iași. Cel de-al doilea volum (apărut în 2002) are ca subiect universul obiceiurilor familiale și calendaristice proprii catolicilor rurali din Moldova. Urmează, foarte probabil în 2005, volumul trei despre literatura și muzica populară din spațiul catolic moldovenesc.

Referindu-ne exclusiv la cel de-al doilea volum, remarcăm dintru început solida fundamentare teoretică și practică a textului. În joc este o cercetare temeinică, exemplar coordonată de profesorul Ion H. Ciubotaru, și realizată „în aproape toate așezările Diecezei de Iași” (p. VII). Avem de-a face cu o cercetare complexă, fără precedent în România, în care au fost chestionați 609 subiecți, în perioada 1995-2002. Cifra cuprinde și „numele celor de la care s-au cules diverse informații de interes etnologic pe parcursul ultimelor decenii” (p. 455).

Rezultatul este (și) acest volum de referință (500 de pagini, format mare), cu 195 de ilustrații color de cea mai bună calitate (felicitări Tipografiei Vaticana!) și cu 325 de lucrări menționate în cuprinsul bibliografiei. În final, lucrarea cuprinde un foarte sugestiv rezumat, special publicat în limbile franceză, engleză, italiană și



germană pentru a provoca interesul intelectualului occidental față de miracolul încă viu al culturii populare românești.

Lucrarea este structurată în două părți. Prima tratează *obiceiurile familiale*, iar cea de-a doua pe cele *calendaristice*. Cum este și firesc, primele obiceiuri familiale analizate sunt cele specifice nașterii. Ele sunt interpretate în grila clasică de „ritual al începutului vieții”, insistându-se motivat asupra unor secvențe cum ar fi: mersul cu rodini și botezul creștin; scaldă rituală și vânzarea simbolică a copilului; ursitoarele și moașele de neam. Un loc special îl ocupă în carte datinile premaritale, cercetate în contextul amplu și tradițional al șezătorii, hramului și horei satului. M-au reținut în mod deosebit admirabilele pagini consacrate unui subiect complex și delicat, încă insuficient explorat în literatura etnologică și antropologică românească: *practicile divinatorii*. Despre ele, profesorul Ion H. Ciubotaru scrie că apar „doar în zonele cele mai conservatoare, acolo unde istoria locală se confundă cu civilizația arhaică autohtonă” (p. 33).

Tot din acele zone provin și combinațiile de drept cutumiar, practici ceremoniale, elemente economice și structuri arhaice ce au supraviețuit modernității. Ele marchează (poate definitiv) specificul nunții la catolicii rurali din Moldova. „Căsătoriile au fost întotdeauna exogame și nu s-au abătut de la rânduielile păstrate prin tradiție: obligativitatea vârstei mai mari a mirelui față de mireasă, respectarea ordinii la măritiș în casele cu cele mai multe fete, privilegiile și îndatoririle ultimului născut etc. Familia este *patrilocală* și *patriliniară*, ceea ce înseamnă că soția poartă numele soțului și locuiește la domiciliul acestuia, iar descendența se stabilește după numele tatălui. Puține la număr, situațiile în care, după căsătorie, tinerii locuiau împreună cu părinții fetei nu au generat forme *matrilocale* excesive, așa cum se întâmplă, de pildă, în unele regiuni ale sud-estului european” (p. 41). Nu lipsesc nici formele de *rudenie spirituală* (suroratul, frăția de cruce etc.).

Acest tip de nuntă tradițională este analizat de etnologul Ciubotaru clar și ordonat, insistându-se asupra petrecerii nupțiale în două locuri și a mesei de primire (cu a sa magie a darului), asupra obiectelor rituale și a simbolisticii lor. Nu în ultimul rând sunt relevate datele esențiale ale unor personaje-cheie, cum ar fi nunii și nașii (vezi în special p. 102-106), socrii (mari și mici), stolnicul și druștele. Concluzia este că nunta comunităților catolice din Moldova „păstrează și astăzi funcția și intenționalitatea rituală, chiar dacă o seamă de secvențe acordă o atenție sporită laturii spectaculare” (p. 120). În fond, „destinul fiecăruia se împlinește în această trecere ceremonială prin gesturi apotropaice, propitiatoare, fertilizatoare și augurale” (p. 120).

Or, excursul existențial al nunții se continuă cu semnele destinului lăsate de „marea trecere”. Moartea este una și aceeași pentru toți, dar obiceiurile funerare sunt diverse, uneori complementare. Este și cazul celor din satele catolice și ortodoxe ale Moldovei. Ele se constituie într-un filon „viguros și unitar” (p. 143). S-au păstrat mai bine, rezistând cu un remarcabil succes disoluției temporale.

Analiza profesorului Ion H. Ciubotaru asupra obiceiurilor funerare din Moldova rurală preia clasică schemă tripartită a lui Arnold van Gennep: *rituri preliminare* (de „separație” față de vechea stare ontologică); *rituri liminare* (de „așezare”); *rituri postliminare* (de integrare în universul tainic și nevăzut al lumii de dincolo). Astfel, *riturile preliminare* ale catolicilor rurali din Dieceza de Iași cuprind: semnele morții, presimțirile sfârșitului, visele funeste, practicile de ușurare a morții, pregătirea sufletului și priveghiul. La rândul lor, scrie Ion H. Ciubotaru, *riturile*

liminare au în atenție implicațiile ritual-ceremoniale specifice ultimului drum (vezi p. 166-182). În sfârșit, *riturile de integrare* se referă la praznicul „de țărână”, la pomana celor 40 de zile și la diferitele aspecte ale cultului strămoșilor etc.

Așa cum am menționat, cea de-a doua parte a lucrării prezintă *obiceiurile calendaristice* specifice catolicilor din satele moldovenești. Ion H. Ciubotaru ne oferă un model exemplar de analiză, îmbinând cercetarea practică cu teoretizarea pertinentă. Evită astfel cele două păcate de limită ce caracterizează o parte a literaturii etnologice românești și universale: delirul abstracționismului și excesiva factologizare.

Se începe cu obiceiurile Sfântului Andrei, apoi se continuă cu cele specifice intervalului sacru dintre Crăciun și Bobotează. Referindu-se la colindatul din comunitățile rurale catolice, autorul remarcă lipsa de vigoare a obiceiului (vezi p. 229 și urm.), singularitatea și conținutul preponderent religios al colindelor, respectiv vârsta mică a protagoniștilor. Nu se trece cu vederea nici devierea ritualului spre convențional și spectaculos, fapt argumentat și de obiceiul colindării „notabilităților satului” de tinerii liberați din armată și chiar de proaspeții înșuraței.

Dincolo de aceste excepții, specificul colindului catolic din satele Moldovei rămâne neschimbat. El constă în „organizarea grupurilor de colindători în *cete*, împărțirea acestora pe categorii de vârstă, absența totală a fetelor din rândul actanților, folosirea obiectelor rituale cu implicații magice, urările pozitive cu valoare de *omen* și, nu în ultimul rând, prezența *descolindătorilor*, toate aceste elemente pledează pentru vechimea considerabilă a datinii și, în unele privințe, pentru autohtonismul acesteia” (p. 237).

Urmează, în ordine, analizele subtile consacrate focurilor solstițiale, practicilor magice și divinatorii, măștilor (animaliere și umane), respectiv ceremoniilor de tip carnavalesc. Toate acestea sunt puse, convingător, „în relație cu obiceiurile asemănătoare existente pe întreg cuprinsul țării, precum și în unele zone europene” (p. IX). Rețin atenția în mod deosebit ritualul *Miercurea Cenușii*, practicat în satele Diecezei de Iași. Acesta are loc în prima zi a Postului Mare (precedat de *marșea grasă*), zi „cu semnificații aparte, rezervată smereniei și rugăciunii, o zi ce se bucură de o aleasă cinstire” (p. 259). Catolicii practicanți „o celebrează prin abținere totală (*post negru*), în amintirea vremurilor de demult, când presărarea cenușii peste capetele credincioșilor reprezenta un semn de tristețe și reculegere, simbolizând lacrimile pocăinței” (p. 259). În mod inspirat, Ion H. Ciubotaru plasează ritualul în context veterotestamentar, relevându-i profunde semnificații (vezi p. 259).

Secțiunile ultime ale cărții au în atenție perioada pascală, detaliindu-i-se practicile specifice (vălăritul, încondeierea ouălor, udatul, legănatul ritual, înfrățirea, suroratul, mătcuțirea). Urmează o analiză detaliată a obiceiurilor agrare (cununa secerișului, spiritul grâului și bălciurile).

Finalul celui de-al doilea volum din trilogia *Catolicii din Moldova* este realmente interesant. Sunt prezentate aici patru mari teme: Armindenul, Sânzăienele, Rusaliile și cultul înălțimilor. Cu privire la Rusalii sunt analizate credințele și practicile magico-religioase vechi și noi ale catolicilor moldoveni. Un loc special îl ocupă procesiunea pe vârful unui munte din apropierea localității Stănești, jud. Bacău. Acolo era o bisericuță de lemn „consacrată Sfinților Cosma și Damian” (p. 354). Veneau credincioși din întreaga țară, în speranța unor vindecări miraculoase. Insolitul situației nu se oprește însă aici: uluitoare este credința vie că în ziua de Rusalii bisericuța de lângă Stănești „se învârtea în jurul axei sale” (p. 358). Cu inteligență și

luciditate, autorul disecă în profunzime această stranie mitologie locală, făcând uz de cele mai reprezentative texte etnologice și antropologice.

În concluzie, volumul al doilea *Catolicii din Moldova* este o lucrare de referință a etnologiei românești. Avem toate motivele să sperăm că traducerea ei într-o limbă de largă circulație îi va aduce autorului recunoașterea și prețuirea internațională pe care le merită din plin. Ion H. Ciubotaru a reușit încă o dată să ne facă cunoscute pagini alese din „arhiva nescrisă a poporului român” (p. VII). Domnia Sa a demonstrat, pe baza cercetărilor profesioniste de teren, apartenența românească a catolicilor din Moldova, contribuția lor la crearea și transmiterea culturii populare, element esențial al identității etnice românești. Pentru o operă asemănătoare, Simion Florea Marian era onorat cu titlul de membru al Academiei Române. Îi doresc profesorul Ion H. Ciubotaru ca istoria să se repete. Acest cărturar, marca Petru Caraman, merită toate onorurile supremului for științific din România.

Nicu GAVRILUȚĂ

Prof. Florica Ichim, Prof. dr. Dorinel Ichim, *Catolicii moldoveni*
(Studiu de etnologie), Bacău, Editura Diagonal, 2002.

Despre comunitatea catolicilor din Moldova s-a scris foarte mult. Lucrările specialiștilor români pe această temă sunt relativ puține, dar bibliografia maghiară însumează câteva zeci de tomuri, precum și un foarte mare număr de studii, articole, note și comentarii, apărute în publicații științifice, în presa culturală și chiar în periodice locale.

Revirimentul ce s-a produs după evenimentele din 1989 s-a resimțit și în domeniul pe care îl discutăm. În ultimii cincisprezece ani au apărut peste douăzeci de volume, care abordează chestiuni de maxim interes, pentru cunoașterea istoriei, culturii și civilizației catolicilor moldoveni. Cele mai multe dintre aceste apariții editoriale sunt semnate de specialiști români. Cartea soților Ichim, asupra căreia ne vom opri în cele ce urmează, se circumscrie eforturilor amintite.

Florica Ichim este mai puțin cunoscută. Știm doar că a fost profesoară de franceză, în mai multe localități catolice bilingve din zona Bacăului, și s-a ocupat îndeaproape de cunoașterea așezărilor respective. Numele lui Dorinel Ichim însă, doctor în științe, le este bine cunoscut specialiștilor din domeniul etnologiei.

Activitatea sa îndelungată, de cercetare și valorizare – pe multiple planuri – a patrimoniului culturii populare, s-a materializat într-o operă publicistică remarcabilă. L-au preocupat în primul rând satele băcăuane, dar și-a lărgit sfera de interes și asupra altor zone din Moldova. A publicat trei monografii în care se ocupă de bisericile de lemn din Moldova, Basarabia și Bucovina, o monografie a comunei în care s-a născut (Căbești-Bacău) și două studii de sinteză, consacrate zonelor etnografice Bacău și Troțuș. Acestora li se adaugă peste o sută de lucrări din domeniile etnografiei, istoriei și culturii. Mai aflăm de pe pagina a patra a volumului că a susținut peste 150 de comunicări științifice la simpozioane și congrese organizate în țară și în străinătate.

Dacă la această impresionantă carte de vizită adăugăm și faptul că Dorinel Ichim cercetează creația populară a catolicilor de peste un sfert de veac, este limpede că studiul etnologic pe care îl consacră acestei comunități trebuie urmărit cu cea mai mare atenție.

Unele dintre capitolele lucrării – îndeosebi cele ce se referă la așezări, ocupații, meșteșuguri, instalații tehnice sau la monumentele de arhitectură – sunt bine alcătuite. Este un indiciu că dacă s-ar fi limitat la adunarea corectă a materialelor de pe teren, la descrierea și sistematizarea lor, după schemele arhicunoscute, contribuția autorilor la o mai bună cunoaștere a problematicii abordate nu putea fi neglijată.

Ambiția lor însă de a face „un studiu etnologic cu o structură aparte, care să nu urmeze vechile tipare folosite până acum” (p. 9), nu i-a condus la rezultatele scontate. Pentru că, așa după cum se va vedea, lucrarea soților Ichim se individualizează între toate celelalte, dar nu prin noutățile teoretice sau metodologice pe care le propune, ci prin abdicarea de la cele mai elementare norme ale spiritului științific.

Cititorul este contrariat încă de la început, aflând că lucrarea nu a apărut ca urmare firească a acumulărilor dobândite într-o cercetare atât de îndelungată, ci ca o reacție la un eveniment politic: „În urma incidentelor care au avut loc, în februarie-aprilie 1995, în satul Cleja – Bacău, când reprezentanții UDMR au venit să-i organizeze pe ceangăi într-o grupare politică sub directa lor oblăduire, ne-am decis să trecem la elaborarea acestui amplu studiu etnologic” (p. 9).

În plan metodologic, este avansată ideea potrivit căreia „pe tot parcursul celor 13 capitole, cât cuprinde prezenta monografie, s-au comparat elementele etnografice ale catolicilor moldoveni cu cele ale ortodocșilor din același areal locuit de ei, reliefând ceea ce au comun și asemănător și ce îi deosebește, scoțând totodată în evidență ceea ce au mai păstrat din specificul transilvănean” (p. 173). Trecând peste formulările defectuoase, se poate constata cu ușurință că elementele comparativiste lipsesc aproape cu desăvârșire, după cum cvasiinexistente sunt și trimerurile *concrete* la spațiul transilvănean.

După ce le reproșează „figurilor ilustre de cercetători și de istorici români” comiterea unor „erori destul de grave cu privire la originea catolicilor moldoveni”, – Nicolae Iorga „producând derută în aflarea adevărului istoric”, iar Radu Rosetti „susținând în mod eronat originea maghiară a unor nume de persoane și de toponime de pe Valea Troțușului”, autorii conchid: „În realitate, aceste nume, la origine românești, au fost traduse, de stăpânitorii vremelnici ai Moldovei, din limba română în limba maghiară” (p. 7). Rezultă deci că Moldova a avut niște stăpânitori vremelnici maghiari sau măcar aserviți unguirilor, care s-au pretat la mistificările respective.

Referindu-se la contribuțiile științifice ale înaintașilor, autorii spun: „Atât lucrarea lui Iosif Petru Pal, cât și cea a lui Dumitru Mărtinaș, ocupându-se în unul dintre capitole în exclusivitate de graiul siflant al catolicilor moldoveni, au omis să trateze limba orală ceangăiască vorbită în unele sate moldovenești” (p. 8).

Să precizăm, mai întâi, că este vorba de *pronunție siflantă* și nu de *grai siflant*. Cât despre *grai*, acesta nu este altceva decât o unitate lingvistică subordonată *dialectului*, iar preotul Pal și profesorul Mărtinaș de acest lucru s-au ocupat, de *vorbirea populară*, ceea ce în accepțiunea soților Ichim nu pare să fie totuna cu „limba orală”.

Vorbind despre căile aflării adevărului, în slujba căruia trebuie puse „rezultatele cercetărilor istorice, lingvistice, etnografice, antropologice, sociologice”, autorii îl asigură pe cititor că „numai astfel se va vedea cui îi aparțin acești catolici moldoveni și multiseculari ceangăi care au trăit pe pământul românesc al Moldovei și s-au înmulțit într-un ritm neobișnuit de rapid” (p. 9). Prin urmare, dacă sunt „multiseculari ceangăi” și au trăit „pe pământul românesc” înseamnă că sunt străini. În plus, s-au și înmulțit atât de repede.

Înmulțindu-se oamenii, s-au înmulțit și satele. Dieceza de Iași se „îmbogățește” astfel cu vreo zece localități, care nu i-au aparținut niciodată: *Cădărăști, Coșnea, Făget, Ghimeș, Hârlești, Oituzul ardelenesc* (sic!), *Răchitiș, Secuieni, Secuienii Noi și Șugura*. Unele dintre aceste așezări sunt catolice, dar țin de Arhidieceza de Alba Iulia, iar celelalte aparțin comunității ortodoxe. Astfel încât, elementele etnofolclorice analizate de autori (paginile 27, 32, 42, 46-47, 80, 86, 92, 109, 121, 125, 167-169) pot, cel mult, să creeze confuzii. Un exemplu edificator îl reprezintă „poarta cu porumbar și gheretă”, de la Oituz-Brețcu, județul Covasna (p. 80), care este *tipic secuiască*, lucru pe care autorii nu par să-l fi sesizat.

Câteva obiceiuri nuptiale, de o vechime considerabilă și de un interes etnologic deosebit, sunt tratate cu o superficialitate ce vădește lipsa celor mai elementare cunoștințe în domeniu. *Probele inițiatice* la care este supus mirele, atunci când ajunge cu alaiul la poarta miresei, sunt considerate „de inspirație livrescă” (p. 137), *pasărea din aluat* (o ipostază a găinii fripte) ce se închină la sfârșitul mesei celei mari „este o inovație..., pentru ca darul de la masă să nu coboare valoric prea mult” (p. 139), *travestirile rituale*, care apar pe parcursul sau în finalul nunții, – având semnificații de mare profunzime – sunt socotite „o contaminare cu obiceiurile de iarnă, în scopul de a da amploare și spectaculozitate momentului respectiv” (p. 142) etc.

Vorbind despre deosebirile dintre calendarul catolic și cel ortodox, Florica și Dorinel Ichim notează: „Cu o lună (s.n.) înainte de Paște... are loc lăsatul secului” (p. 149). Cam repede. Sunt, într-adevăr, unele deosebiri între cele două calendare creștine, dar *Postul Paștelui* tot șase săptămâni durează. Este un ciclu formativ, care asigură trecerea de la o stare la alta, ceea ce înseamnă că intervalul respectiv nu poate fi comprimat. Inexactă este și informația că „în toate cele trei zile ale Paștelui au loc petreceri cu lăutari, hore și baluri” (p. 151). La catolici, petrecerile se organizau numai în ziua a doua și a treia de Paști, prima fiind rezervată smereniei și rugăciunilor.

Investigarea folclorului din satele catolicilor moldoveni nu a început, cum susțin autorii, „prin anul 1930” (p. 166), ci cu un veac mai devreme. Cele dintâi informații de acest gen sunt strânse de Elek Gegö, la cererea Academiei maghiare, în 1836. Ulterior, preotul Incze János Petrás culegea (din Cleja – Bacău) prima versiune a *Mioriței* în anul 1843. Tot astfel, vizitația canonică, la Răchiteni – Iași, a episcopului Iosif Nicolae Camilli nu a avut loc „între 12-14 iulie 1812” (p. 144), ci cu o sută de ani mai târziu. Soții Ichim nu au văzut documentul în *Arhiva Episcopiei de Iași*, după cum indică nota 18 de la p. 155, ci au copiat (cu multe erori de transcriere) citatul din lucrarea lui Mărtinaș.

Referindu-se la datina ce se practică și astăzi, în satul Prăjești – Bacău, la Lăsatul Secului, sub numele de *Matahalele*, autorii afirmă că „în perioada dictaturii comuniste, *acest obicei a fost interzis* (s.n.), pe motiv că el se desfășura pe maidanul de lângă biserică” (p. 150). Afirmatia este cât se poate de bizară, având în vedere că Dorinel Ichim a cercetat acest obicei și l-a comentat într-un studiu ce a fost publicat în

anul 1983, deci în cea mai neagră parte a dictaturii. Este adevărat că, din prudență probabil, autorul spunea atunci că această datină – performată numai de comunitatea catolică – „nu are nimic comun cu cultul religios romano-catolic”. (Vezi vol. „Carpica”, XV, Bacău, 1983, p. 258). Nimic altceva decât faptul că se practica în ajunul cunoscutei sărbători catolice *Miercurea Cenușii*.

Despre așa-zisul *folclor nou* se spune că este „bogat reprezentat de piese muzicale, vocale și instrumentale, de orațiile de nuntă, cântece de armată, bocete, plugușoare și strigături” (p. 166). Și, ca și cum n-ar fi fost destul, se mai adaugă: „Folclorul nou, impus în cântecele tradiționale, compus cu scopul de a premări (!) personalitatea comuniștilor de la putere, n-a făcut decât să bagatelizeze creația populară milenară a neamului nostru” (p. 170).

Făcând abstracție, o dată în plus, de formulările ce pun în evidență grave carențe profesionale, constatăm că autorii vorbesc despre creația folclorică, fără a înțelege ceva din domeniul respectiv. Folclorul nou nu are nici o legătură cu muzica populară și nici cu bocetele, orațiile de nuntă, cântecele tradiționale, cu „creația milenară” în genere. Scrise la comandă, de inși lipsiți de scrupule și de talent, textele de acest gen nu s-au impus niciodată.

În legătură cu cele „458 de cuvinte și expresii aparținând idiomului ceangăiesc” (p. 175), trebuie arătat că, dacă s-ar fi pus *accentele*, așa cum se obișnuiește, și, mai ales, dacă nu s-ar fi utilizat semne grafice la întâmplare, pentru pretinsa (bizara) transcriere fonetică, s-ar fi constatat că numărul acestora se reduce la cel mult un sfert.

Pentru cuvintele *ungurești* din vorbirea ceangăilor, era nevoie să se facă cel puțin o trimitere la unul din dicționarele de bază ale limbii maghiare. Este vreo deosebire între limba maghiară și graiul ceangăiesc? Pentru că autorii folosesc aceleași semne grafice în ambele situații. Și încă o chestiune: nu sunt cumva și elemente secuiești în graiul comunităților bilingve? Despre acestea autorii nu spun nimic.

Printre *cuvintele ceangăiești de origine neidentificată* (p. 196) figurează mai mulți termeni românești, notați de autori la paginile 190-191: *tsiop* < *cep*, *tséber* < *ciubăr*, *tsiöcan* < *ciocan*, *tsyiüpag* < *ciupág*, *tsiöban* < *cioban*, *patzo* < *bôtă*, *băț*, *kóromislo* < *coromâslă* (*cobiliță*) etc. Tot aici se cuvine menționată și expresia *kjátras sóknio* (p. 196), care nu are origine neidentificată, întrucât înseamnă „suman pietrean” (făcut la Piatra Neamț), o expresie uzuală pe o arie ceva mai întinsă din Moldova.

Despre cuvântul ceangăiesc *póstu*, care înseamnă *postáv*, ni se spune că a pătruns în graiul sătenilor din Valea Seacă – Bacău din limba maghiară (p. 195), iar în localitatea învecinată Faraoani a pătruns din limba română (p. 190). Astfel de neglijențe pot fi întâlnite pe parcursul întregii lucrări.

Departate de a fi epuizat enumerarea erorilor, confuziilor și exprimărilor ambigue din volumul *Catolicii moldoveni*, vom încheia aceste observații cu o frază ce le aparține și le se potrivește celor doi autori: „Toți cei ce doresc să abordeze această complicată problemă dispun de toată libertatea, dar cu o condiție esențială și anume aceea de a avea competența necesară” (p. 12).

Dominique Camus, *Puteri și practici vrăjitoarești*. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie. Traducere de Muguraș Constantinescu. Prefață de Louis-Vincent Thomas, Iași, Polirom, 2003.

Într-o vreme în care Europa era împărțită de teoreticieni în două zone etnologice, una vestică, în care se părea că mentalitățile rurale arhaice au dispărut total ori s-au convertit în forme mai evolute, și alta estică, rămasă conservatoare, bântuită de credințe și superstiții de tot felul, iată că au apărut mai multe studii care modifică, în mod cert, această viziune. Franța se află pe primul loc în reconsiderarea unui trecut care supraviețuiește în contemporaneitatea așezărilor sătești.

După uimirea provocată de Jeanne Favret-Saada cu revelațiile aduse de lucrările sale, în special cu *Les Mots, la Mort, les Sorts* (1977) asupra practicilor vrăjitoarești din Bocage, cercetările etnologice au continuat și în alte ținuturi franceze. Cele mai pertinente și mai interesante privesc regiunea situată între Rennes și Dinan și aparțin autorului volumului de față.

Dominique Camus realizează, între anii 1980 și 1984, o anchetă în partea rurală a regiunii Haute-Bretagne, chestionând vindecători și vraci, ghicitori adormiți sau în stare de veghe și vrăjitori care fac și desfac farmece. Toate aceste personaje nu fac altceva decât să continue pe acei „panseurs de secret” – vracii satelor franceze medievale – sau „les armiers” (armariés sau âmiërs) de odinioară, care stabileau diagnosticul și tratamentul pacienților în funcție de mesajele morților, primite în vis.

Etnologul francez are meritul de a se integra unei comunități închise și circumspecte, ostile chiar, străinilor, jucând adesea rolul „ucenicului vrăjitor”, care, printr-o nouă inițiere, își îmbogățește cunoștințele, sau cel de victimă a vrăjitoriei. Pentru a pătrunde sensul discursurilor, gesturilor și ritualurilor magice, Dominique Camus a participat efectiv la acțiunile desfășuratorilor de vrăji.

Lucrarea este concepută în două părți. Prima tratează în trei capitole (*Portretul psihosocial al vrăjitorilor, Natura și originea puterilor vrăjitoarești, Despre oameni și despre credințele lor*) cadrul mai general al credințelor în acțiunile magice iar, a doua, cu mult mai amplă, pune în evidență aplicarea în practică și desfășurarea amănunțită a *dramei* vrăjitoriei.

Din cei 18 vrăjitori de care se ocupă Dominique Camus, 4 sunt femei și 14 bărbați. Situația diferă de cea constată la noi, unde, dimpotrivă, marea majoritate a agenților magici o reprezintă femeile. Rădăcinile acestei stări de lucruri sunt explicate de una dintre informatoarele autorului, doamna Le Men, care consideră că bărbații au mai multă forță să reziste în confruntările vrăjitoarești.

Personaje insolite, cu trăsături specifice, magicienele și magicienii ca doamnele Le Men, Arlène, Mercier sau domnii Dréan, Conté, Ménard, Samblé, Level ori „Părintele” sunt evocați cu acuitate. Ei respectă anumite reguli autoprotective. Să evite contactul direct cu obiectele *infestate* prin maleficii, să poarte haine protectoare, să folosească numeroase amulete sau talismane, să rostească textele magice adecvate, să traseze semne cu rosturi apotropaice, precum cercul și crucea care unește cele patru puncte cardinale, și, mai ales, să-și folosească un substitut pe care „în caz de eșec al acțiunii, vraja va merge să se fixeze” (p. 111).

Contrar unor păreri preconceptuate, avansate de unii autori ca Dr. Maurice Iger sau Jérôme-Antoine Ronv, Dominique Camus ajunge la concluzia că fără a fi „niște

iluminați religioși” (p. 25), vrăjitorii nu sunt nici atinși de tarele psihologice care le sunt adesea atribuite de literatura consacrată vrăjitoriei. Nu sunt deficienți din punct de vedere mintal sau mitomani.

Tehnicile utilizate de vrăjitori diferă în funcție de scopul urmărit: provocarea de fărmece ori desfacerea acțiunii magice rivale (agresiune sau apărare). Cazurile de acte magice la care a asistat etnologul francez au în comun apelul la puterea gândirii. „Suporturile” de tipul mineralelor, filtrelor, scândurilor cu cuie ș.a. nu funcționează decât datorită contactului metaforic. Vrăjitoria orală utilizează atotputernicia verbului: discursuri, incantații, formule cabalistice, alfabet oculte, simboluri aritmetice sau cromatice.

Intitulată *Despre eficacitatea recurgerii la vrăjitorie și despre interpretarea efectelor sale*, concluzia volumului aduce o limpezire în ceea ce privește valoarea actului magic în terapia acelor care se cred victimele unei vrăjiri și deci și-au pierdut *referenții simbolici* care le susțineau sănătatea. „Desfăcătorul” de vrăji redă bolnavului echilibrul pierdut. Spre deosebire de terapia psihanalitică, „în care practicianul reactivează boala în persoana tratată” (p. 219), cel care desface vrăjile acționează în exteriorul individului. Rezultatul scontat al ambelor practici este același: vindecarea pacientului. În plus, „vrăjitoria ordonează și clarifică o situație pe care eșecuri succesive de interpretare și de acțiune, obișnuit întâlnite în societatea noastră, au făcut-o cu atât mai intolerabilă” (p. 217).

Silvia CIUBOTARU

Maria Cuceu, *Ritualul agrar al cununii la seceriș*. Studiu etnologic, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2003.

Asigurarea celor mai favorabile auspicii, sub care să se parcurgă drumul ciclic al bobului de grâu către pâine, a constituit, întotdeauna și pretutindeni, scopul esențial căruia i s-au subsumat toate gesturile și practicile ritual ceremoniale săvârșite de agricultorul tradițional. S-a ajuns astfel să se constituie, în timp, un impresionant repertoriu de credințe, acte magice, tradiții, scenarii, formule și chiar cântece specifice, toate circumscrise acestei îndeletniciri fundamentale care, pentru poporul nostru, a fost și a rămas agricultura.

Faptul că în spațiul transilvănean o bună parte din obiceiurile agrare, între care se numără și cele privitoare la încheierea secerișului, au cunoscut o dezvoltare complexă, dovedindu-se, nu o dată, extrem de rezistente în timp, se reflectă și în interesul constant manifestat față de acest univers al spiritualității noastre populare. Încât, acreditarea ideii că, din această perspectivă, perimetrul intracarpatic trebuie privit ca o matrice stilistică a obiceiurilor românești nu pare să fie lipsită de temei.

Cartea Mariei Cuceu se înscrie, așadar, într-o constelație de lucrări științifice, menite să contribuie la elucidarea unei teme, pe cât de incitantă la abordare, pe atât de dificilă de soluționat. Nu este, iarăși, câtuși de puțin surprinzător că între cei ce și-au oprit atenția asupra obiceiului cununii la seceriș, ponderea transilvănenilor rămâne covârșitoare. Din acest punct de vedere, demersul cercetătoarei Maria Cuceu ne apare, deopotrivă, firesc și îndrăzneț. Firesc, pentru că – așa cum spuneam – cunoaște foarte

bine lucrurile din interior, și îndrăzneț, întrucât aspiră, pe deplin motivat, la edificarea sintezei îndelung așteptate.

Față de exegezele anterioare, autoarea își propune și reușește să realizeze o perspectivă monografică asupra credințelor, reprezentărilor magice, a practicilor arhaice, dar și a repertoriului de cântece, strigături și formule integrate în structura ritualului. Este o cercetare căreia i s-au consacrat mai bine de cincisprezece ani, timp în care Maria Cuceu a realizat, în cadrul Arhivei de Folclor a Academiei Române, o remarcabilă bază documentară pentru această temă.

Tot ce s-a scris în ultimii o sută cinczeci de ani referitor la obiceiurile de la sfârșitul secerișului, dar și informațiile existente în variate surse inedite constituie astăzi, în cadrul Institutului clujean, nu doar laboratorul din care s-a decantat lucrarea pe care o discutăm, ci și fundamentarea științifică a unor noi contribuții etnologice.

Seriozitatea și profesionalismul ce caracterizează activitatea colectivului de cercetători din care face parte, dar și preocupările sale anterioare pe tema obiceiurilor agrare i-au permis autoarei să abordeze subiectul cu o metodologie adecvată, cu limpezime în structurarea planului și cu un remarcabil simț analitic în aprecierea contribuțiilor anterioare. Cu discernământ și probitate științifică, ea ordonează și pune în relație sursele bibliografice investigate, evidențiind, ori de câte ori este cazul, aporturile esențiale sau atrăgând atenția asupra unor documente etnologice importante, comentate acum în premieră. În fine, raportarea frecventă la studiile de profil apărute în străinătate îi netezesc drumul spre o cât mai judicioasă evaluare a problematicii urmărite.

Discutarea *structurii ritualului* de aducere a cununii la seceriș îi prilejuiește Mariei Cuceu notabile comentarii teoretice și metodologice, menite să ofere clarificările necesare în privința conceptelor și terminologiei cu care operează. Precizările se impuneau cu atât mai mult cu cât delimitarea față de unele opinii ale predecesorilor este, de aici încolo, ceva mai tranșantă. Prezentându-și opiniile în contextul acumulărilor științifice anterioare, autoarea pune în valoare câștigurile dobândite în plan informațional, deschizând astfel noi perspective de înțelegere a fenomenelor investigate. Rezultatele propriilor observații, formulate în cadrul unor cercetări de teren intensive, aduc iarăși deslușiri ce nu pot fi trecute cu vederea.

Consistent și, în același timp, extrem de interesant se dovedește a fi capitolul intitulat *Genii sau spirite ale grâului și ultimele spice*. Într-adevăr, acest compartiment al obiceiurilor noastre agrare a reținut într-o prea mică măsură atenția specialiștilor, unii eludându-l cu desăvârșire. Este un capitol ce se constituie într-un solid argument pentru extinderea și adâncirea introspecțiilor de acest gen.

În afara studiilor lui Wilhelm Mannhardt și J. G. Frazer, la care autoarea se raportează în comentariile din acest capitol, sugestii prețioase apar și în volumul lui G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palestina*, lucrare apărută în 1928, apoi în cartea lui Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale nel Mondo antico*, Torino, 1958, capitolul *Raccolto e passione dei cereali*, și chiar în studiul consacrat teatrului folcloric de exegetul austriac Leopold Schmidt. Acesta din urmă arată că folclorul agrar al Europei centrale conține elemente arhaice, dispărute din mitologia greacă încă din vremea lui Homer și Hesiod.

Capitolul consacrat *obiectului ritual*, în cadrul ceremonialului de încheiere a secerișului, îi prilejuiește cercetătoarei ample comentarii privitoare la formele și denumirile sub care este cunoscut obiectul respectiv în diverse părți ale țării. Deosebit

de interesante sunt și referirile la alcătuirea și semnificațiile acestuia, la alegerea purtătorului, desfășurarea ritualului, rolul actanților etc.

Constatând că despre aducerea unui obiect ritual, alcătuit din spice – la sfârșitul secerișului, uneori purtând chiar numele de *cunună*, – se poate vorbi și în zone folclorice din afara Transilvaniei, autoarea se oprește atent asupra fiecărei situații în parte, căutând explicațiile cele mai plauzibile ori formulând ipoteze ce relevă maturitatea științifică.

Ultimul capitol, *Formule rituale și contextele manifestării acestora*, ne oferă o temeinică analiză a textelor ritual-ceremoniale, pe care autoarea le scrutează atât în contextul, cât și în relație cu formule poetice din alte compartimente ale folclorului cutumiar. Concluziile și bibliografia încheie lucrarea Mariei Cuceu, un temeinic studiu etnologic închinat ritualului agrar al *cununii* în folclorul românesc.

Ion H. CIUBOTARU

Ion Ghinoiu, *Călușul, istorie și documente (Le Căluș, histoire et documents)*, Editura Fundației „Universitatea pentru toți”, Slatina, 2003, 168 p., 35 foto, alb-negru.

Lucrarea este publicată în limba română și franceză. Prin publicarea acestui studiu, autorul pune la dispoziția specialiștilor un instrument de lucru, un material inedit, adunat cu mult efort și valorificat cu discernământ critic, competență și tenacitate.

Studiul se bazează pe documente de istorie orală, etnografice și folclorice, grupate în Anexa I, privind *Răspunsurile la Chestionarul Atlasului Etnografic Român*; în Anexa 2: *Răspunsurile la Chestionarul Nicolae Densușianu* și în Anexa 3: *Eșantion de localități*.

Lucrarea este structurată pe următoarele capitole: Lupul și Calul în calendarul popular; Hergheții divine; Anturajul divinității cabaline; Substitute rituale ale călușului; Recuzita rituală; Repartiția geografică a călușului; Nașterea călușului; Desfătarea zeului; Spargerea călușului și Documente de istorie orală.

În calendarul popular, cultul calului și lupului este structurat pe două anotimpuri. Sărbătorile și obiceiurile dedicate divinității cabaline sunt concentrate pe timp de vară, cele dedicate lupului pe timp de iarnă. Lupul este ales ca totem de daci. Perioada calendarului popular cuprinsă între 14 noiembrie și 7 decembrie, care adună numeroase sărbători, obiceiuri, acte rituale și practici magice dedicate lupului este identificată pe criterii etnologice cu Anul Nou dacic. Sântandrei sau Moș Andrei (30 noiembrie) este identificat cu o mare divinitate geto-dacică, lupul. În noaptea de Sântandrei, 29/30 noiembrie, se organiza în Moldova o petrecere a tinerilor denumită „Noaptea Strigoilor” sau „Păzitul Usturoiului” (Podișul Central Moldovenesc și Colinele Tutovei). Se ungeau geamurile cu usturoi pentru a se îndepărta de casa omului duhurile rele, strigoii. După toate probabilitățile, numele zeului uzurpat de Moș Andrei este lupul sau Gadina (Gădineț). Filipii sunt personificări ale lupilor, care apar,

precum călușarii, numai în ceată. Haita lor este condusă de Filipul cel Mare, celebrat de Ovidenie (21 noiembrie), sau la Sântandrei (30 noiembrie).

Lupul în satele montane din jud. Vrancea (Câmpuri, Nereju), ca și câinele în celelalte zone ale României, este prevestitor al morții. Printre altele, sufletul este sfătuit să se lege prieten cu lupul. Lupul este protector al omului în lumea de aici. El sfășie dracii la Bobotează și sperie sau alungă bolile copiilor.

Calul, vânat de comunitățile paleolitice și mai ales de cele neolitice, a fost un animal obișnuit în peisajul carpato-dunăreano-pontic. În perioada de tranziție de la neolitic la epoca bronzului apar frecvent în săpăturile arheologice copite și oase de cal domesticit. În cartea românească a morților, calul este animalul psihopomp, care duce sufletul mortului în lumea de dincolo. La celți, calul era animal totem, așa cum numele de daci însemna lupi.

Calul a fost o mare zeitățe, care, până la apariția și răspândirea creștinismului, murea și renăștea simbolic împreună cu timpul, la un început de an, celebrat la echinoctiul de primăvară. Calul este prezent nu numai în obiceiurile și sărbătorile din ciclul calendaristic, dar și în cele ce vizează viața omului: naștere, nuntă, înmormântare.

Pe teritoriul României (Dobrogea, Oltenia, Transilvania) au fost descoperite piese arheologice peste 200, ce aparțineau cultului „Cavalerului trac”, zeu al vegetației venerat de populațiile trace în regiunea balcano-dunăreană, în sec. II-III d. Hr.

Din informațiile etnografice rezultă că ceata de Călușari este un fel de herghelie divină care luptă împotriva forței năprasnice a Rusaliilor (Ielelor) grupate și acestea în cete. Ziua de naștere a Călușului, zeu protector al cailor și al sezonului călduros al anului, este celebrată în miercurea a patra după Paște, în ceremonialul numit „Legatul călușului”. Paștele cailor este o sărbătoare cabalină, fixată în ziua de joi, din a șasea săptămână de după Paști. Moșii de vară sau Sâmbăta Rusaliilor este sărbătoare populară cu dată mobilă, dedicată morților. În multe sate unde se joacă Călușul, Legatul Steagului și jurământul au loc în această zi. Se crede că sufletele morților, după ce au părăsit mormintele la Joimari și s-au plimbat nestingherite printre cei vii, se întorc supărate la Moșii de vară în lăcașurile lor subpământene. Pentru a fi înhumate, li se dădeau de pomană oale de lut pline cu vin, lapte, apă, cu mâncare gătită, pâine, flori și lumânări aprinse. Aceste pomeni se numeau Moși.

Ciclul pascal este deschis și închis de două săptămâni dedicate reprezentărilor mitice cabaline: Săptămâna Cailor lui Sântoader și Săptămâna Călușului sau a Rusaliilor. Dacă Sântoader se luptă cu lupii și strigoi la intrarea în ciclul pascal, caii lui Căluș, Călușarii, au de lucru la ieșirea din ciclul pascal cu Ielele sau Rusaliile. Călușul este un ceremonial bărbătesc, însă în unele sate apar și fete sau femei tinere numite crăițe sau călușițe. Mutul călușului, cel mai important personaj, poartă mască tăcută. El se substituie zeului protector al cailor și sezonului călduros. Mutul își exercită puterea direct prin ceea ce face în timpul jocului și indirect prin două temute efigii: Steagul și Ciocul Călușului. În timpul jocului, ciocul stă în fața lăutarilor sau lângă steagul călușului. Ciocul reprezintă organul regenerador al zeiței pasăre de origine neolitică. Cel mai important moment cu care se încheie jocul călușarilor, a creia zi după Rusalii, este înmormântarea ciocului, simbol al fertilității și regenerării. Ciocul de lemn este lung de 25-30 cm, drept, răsucit sau cioplit în formă de cioc și gât de pasăre de baltă. Steagul este o prăjină de 3-10 m, în vârful căreia se leagă o năframă albă, iar pentru fiecare membru al cetei câte o căpățână de usturoi, un fir de pelin și un spic de grâu.

Vătaful, conducătorul cetei de călușari, este un personaj respectat și temut. Deși colaborează cu mutul, vătaful este subaltern și credincios acestuia. El avea atribuții secrete la îngroparea sau dezgroparea ciocului, care se transmiteau de la vătaf la vătaf, uneori pe patul de moarte. Mutul este îmbrăcat cu haine peticite, iar pe față se boiește (vopsește) în roșu sau negru sau poartă o mască de om bătrân, „moș” sau de țăp, care îi anunță moartea. Mutul purta sabia și calul mutului legat de picior sau în brâu. Călușul are multe asemănări cu masca bovină, țurca, boura, borița, capra, brezaia, de la Crăciun și Anul Nou. Vătaful poartă costumul național specific zonei ca și ceilalți călușari. Betele purtate de vătaf erau mai late. El avea o singură diagonală făcută din bete, iar ceilalți călușari aveau două așezate cruciș. Vătaful are pe umeri și un bici de curea.

Jocul călușarilor este răspândit în diferite variante pe întreg teritoriul țării. Teodor T. Burada descrie călușarii din Moldova. „Călușarii au două centure acoperite cu bumbi de alamă sau curele, puse cruciș pe umărul stâng și drept. Pieptul era împodobit cu o năframă cusută cu flori și două buchețele de busuioc, floarea fetelor și nevestelor”.

Călușarii poartă betele cruciș, pe umărul stâng și drept, ca și cei din Moldova. Pe figurina de pământ ars găsită la Maribor în Slovenia, în veacurile V-IV î. Hr., fustanela descoperită este dotată cu două centuri încrucișate pe piept și spate pentru a se ține mai bine.

Călușarii se conduc după răsăritul și apusul soarelui. În timpul nopții ei nu joacă. Călușarul jucător se sprijină cu o mână de băț și cu capul aplecat înainte la 45⁰, cu genunchii puțin îndoiti. În vechime, băta era de înălțimea călușului. Clopoții sunt simbolul divinității solare din epocile bronzului și fierului. Călușarii își leagă clopoții de gât, de picior și de brâu, pentru a se feri de iele.

Stegarul are în grija sa steagul, efigia călușului și a cetei sale, care trebuie să stea în poziție verticală.

Călușul este un obicei străvechi închinat cultului cabalin, moștenit de români de la strămoșii noștri traco-geți și daci. Este atestat în toate regiunile locuite de români. Aceste jocuri ne amintesc de zii vegetației, de cultul fertilității și fecundității ce a existat la toate popoarele agrare de pe glob.

Referitor la aceste străvechi obiceiuri, Mircea Eliade susține: „Asemenea ceremonii sunt încă populare în Balcani, în România mai ales, în timpul celor 12 zile din Ajunul Crăciunului și până la Bobotează. La origine, acestea erau ceremonii în legătură cu întoarcerea periodică a morților și comportau tot felul de măști animale: cal, capră, urs...”. În continuare, același autor adaugă: „Avem destule probe ale moștenirii păgâne, adică geto-dacice și daco-romane la români”. Este de ajuns să te gândești la cultul morților și la mitologia funerară, la riturile agrare, la obiceiurile sezoniere, la credințele magice etc., care, se știe, persistă abia schimbate de la o religie la alta, timp de milenii.

Lucrarea lui Ion Ghinoiu este bogată în date care completează un gol de informare științifică, fiind una din cele mai prestigioase lucrări de acest gen apărută până în prezent în literatura de specialitate.

Henri H. STAHL, *Istoria socială a satului românesc. O culegere de texte*. Selecția și îngrijirea textelor de Viorica Nicolau, București, Editura Paideia, 2003, 145 p.

Printr-o relativ recentă apariție editorială sunt repuse în circuitul publicistic unele din principalele contribuții științifice ale reputatului sociolog H. H. Stahl. Purtând un titlu sugestiv, *Istoria socială a satului românesc*, volumul de față întrunește câteva studii, capitole sau fragmente, din lucrări mai ample, apărute între anii 1938-1969. Astfel, *Organizarea pe baze cneziale a celor mai vechi sate*, a apărut într-un volum din 1969, *Controverse de istorie socială românească*, iar *Organizarea socială a țărănimii* este un articol inclus în *Enciclopedia României* din 1938; *Satul* apăruse, de asemenea, în același an, într-o altă lucrare, *Pentru sat*. Alte două titluri nu sunt decât fragmente din capitolele primelor două volume ale cunoscutei lucrări *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești* (vol. I, 1958, vol. II, 1959). Dacă unul dintre titluri este identic cu cel al însăși lucrării din care au fost preluate fragmentele, cel de-al doilea sugerează o *Teorie greșită a eroului eponim, fondator de sate*.

Repunerea în circuitul publicistic, într-un singur volum, a principalelor teorii sociologice ce aparțin lui H. H. Stahl, reprezintă, fără îndoială, o necesitate în peisajul istoriografic românesc. Așa cum arată și cea care a îngrijit ediția, Viorica Nicolau, „H. H. Stahl ne-a lăsat probabil cea mai vastă și profundă imagine a istoriei sociale a satului românesc” și de aceea, opera sa „rămâne în plină actualitate și trebuie cunoscută de către cei care se angajează în prezent în abordarea realității sociale din țara noastră”. Prin urmare, scopul prezentului volum ar fi acela de a face cunoscute „câteva din analizele și ideile de bază ale sociologului român”, constituind totodată un instrument de lucru, un „suport pentru seminar” al studenților în științe sociale, dar și în sprijinul tuturor celor care doresc „să pătrundă în problemele, trecute și prezente, ale lumii rurale din România”, aflăm din *Notă asupra ediției* (p. 9).

Nu punem la îndoială utilitatea unei asemenea antologii, dar criteriul științific în realizarea unei lucrări trebuie să fie luat în considerare. Impresia de colaj a lucrării de față este pregnantă. În fața cititorului nu sunt aduse texte inaccesibile, ci dimpotrivă. Fragmentele extrase, cu excepția unuia singur, *Satul*, se regăsesc în lucrări foarte cunoscute. Una din ele, precum *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, a fost reeditată în ultimii ani sub un nou titlu, *Satele devălmașe*. De asemenea, tot recent, a fost reeditată la Iași și *Enciclopedia României*, unde în volumul al doilea apare și studiul lui H. H. Stahl, *Organizarea socială a țărănimii*¹. Accesul „studenților în științe sociale” la teoriile lui H. H. Stahl este, așadar, cât se poate de facil. Ba dimpotrivă, ruperea din context a unor fragmente poate crea o idee greșită asupra „lumii rurale din România”. Înțelegerea evoluției satului românesc este foarte dificilă, greșită, numai prin prisma teoriilor sociologice ale lui H. H. Stahl. Un studiu critic, care să arate rezultatele cercetării istorice mai noi asupra problemei stăpânirii funciare, ar fi fost mai mult decât necesar. Nu punem la îndoială cercetările lui H. H. Stahl, este unul din cei mai mari sociologi ale cărui rezultate sunt de necontestat. Privirea noastră se oprește doar asupra temeiurilor istorice ale unora din teoriile

¹ *Enciclopedia României*, vol. II, Iași, Editura Alfa, 2001, p. 251-270.

sociologice. Pentru acest lucru, al teoriilor controversate, H. H. Stahl „rămâne în plină actualitate și trebuie cunoscut”, și mai puțin pentru actualitatea științifică, așa cum se va vedea în continuare, căci este probată puternică amprentă marxistă care și-a lăsat urma asupra gândirii sale.

Teoria obștii sătești și a stăpânirii egalitare, în devălmășie, a moșiei satului constituie axul în jurul căruia gravitează gândirea sociologică a lui H. H. Stahl. Perioada de „încetățenire” a acestei teorii este una în care istoria s-a scris într-un stil marxizant. În acea perioadă P. P. Panaitescu a afirmat că în secolele XVI-XVII a avut loc dizolvarea obștilor și aservirea lor² de către marii boieri. Altfel spus, inițial a existat o comunitate de țărani liberi care, ulterior, au fost aserviți de către boierii cotropitori! În aceeași ordine de idei, H. H. Stahl susținea că „satul arhaic este un sat cu obștie democratică egalitară”³, fiind un „sat genealogic” cu o organizare gentilică, primitivă⁴. Și N. Iorga⁵ statua satul românesc ca fiind unul „genealogic”, dar nu în sensul lui H. H. Stahl, ci ca o descendență dintr-un strămoș comun. De altfel, H. H. Stahl considera legenda eroului eponim al satului ca o „pură ipoteză”, „indemonstrabilă”⁶, tot așa cum susținea legenda etiologică a spițelor de neam⁷. H. H. Stahl l-a combătut pe Radu Rosetti, deși acesta din urmă aducea în sprijinul afirmațiilor sale pachete de documente, prin care arăta istoricitatea conștiinței de neam a locuitorilor din „satele genealogice”: răzeșii. Încă de la începutul secolului al XX-lea, Radu Rosetti arăta că răzeșii „pretutindeni și fără excepțiune”⁸ își trag dreptul de stăpânire de la un moș comun, ei, contrar celor afirmate de H. H. Stahl mai târziu, având o „perfectă conștiință că se trag din neam ales”⁹, adică din boieri. Constantin Giurescu a arătat și el că boierii erau considerați toți stăpâni funciari, indiferent de suprafața stăpânită¹⁰; în evul mediu condiția de om liber era dată de apartenența la clasa privilegiată, care decurgea numai din stăpânirea asupra pământului. Dimpotrivă, H. H. Stahl susținea că răzeșii reprezintă țărănimea liberă, care nu este boierime¹¹. În viziunea sa „satele devălmășe nu sunt decât forme târzii de disoluții ale unor organizații cu mult mai vaste, de caracter tribal” (p. 105). Statuând existența unei ipotetice țărâni libere și negând originea răzeșilor din boieri, H. H. Stahl se află în contradicție cu adevărul istoric. El îl ignoră, am putea spune, pe C. Cihodaru, care a afirmat în unul dintre cele mai fundamentate studii asupra acestei probleme, inexistența unei țărâni libere în secolul al XV-lea: „nu există aici, în a doua jumătate a acestui veac, țărani liberi

² P. P. Panaitescu, *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, București, Editura Academiei, 1964, p. 251.

³ H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmășe românești*, vol. II, București, Editura Academiei, 1959, p. 9.

⁴ *Ibidem*, p. 106.

⁵ N. Iorga *apud* Neagu Djuvara, *Între Orient și Occident. Țările Române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 233.

⁶ H. H. Stahl, *op. cit.*, vol. I, 1958, p. 67-68.

⁷ *Ibidem*, p. 71.

⁸ Radu Rosetti, *Pământul, sătenii și stăpânii în Moldova*, București, 1907, p. 168-169.

⁹ *Ibidem*, p. 375.

¹⁰ Constantin Giurescu, *Despre boieri*, în idem, *Studii de istorie socială*, București, 1943, p. 278; idem, *Studii de istorie*, ed. Dinu C. Giurescu, București, Editura Eminescu, 1993, p. 408.

¹¹ H. H. Stahl, *op. cit.*, vol. III, 1965, p. 225.

proprietari”¹². Răzeșii se disting ca o clasă aparte abia din veacul al XVIII-lea, ca urmare a fărâmițării excesive a stăpânirii funciare¹³, întrucât erau urmașii decăzuți, sărăciți, ai marilor boieri din veacurile XIV-XV. Documentele îi atestă abia la sfârșitul secolului al XVI-lea, când urmașii marilor stăpâni din veacurile precedente devin numeroșii moștenitori, copărtași, adică răzeși, precum au arătat Radu Rosetti și C. Cihodaru. Cercetările mai recente, efectuate de Mircea Ciubotaru¹⁴ în arealul geografic al bazinului hidrografic al Bârladului, unde cercetase și C. Cihodaru, nu fac decât să confirme teoria descendenței răzeșilor din boieri. Astfel, răzeșii din Țibănești, ținutul Vasluiului, se judecau la 1825¹⁵ în baza uricului strămoșului lor, Țiban, trăitor la 28 noiembrie 1399. Perioada de peste 400 de ani ce separă cele două limite cronologice este documentată de numeroase acte ce atestă vânzările părților de moșie între urmașii vechiului stăpân. Astfel de exemple, care sunt nenumărate, anulează teoria amintită. Nu încap loc pentru obștea liberă țărănească într-un stat medieval iar, precum am văzut, documentele arată că fiecare palmă din pământul țării era dată în stăpânire cu act. Nu era stăpân cine nu avea uric emis de domnie. Este adevărat că a existat o stăpânire în devălmășie, dar era o devălmășie familială, între descendenții vechiului stăpân. Nici ocolul Vrancei nu făcea excepție de la regulă. „Republicile” lui Dimitrie Cantemir pot fi considerate fantezii, afirmații nefondate documentar, despre o realitate antestatală. La 1813¹⁶, de pildă, locuitorii din ocolul Vrancei se judecau, pentru moșie, cu vistiernicul Iordache Roset. Ei aduceau drept dovezi ale stăpânirii lor documente emise de Constantin Cantemir la 1688 și 1691, de Grigore Ghica la 1736 și Alexandru Constantin Moruz la 1803. Un exemplu este redat în lucrarea despre satele devălmașe, amintită mai sus, a lui H. H. Stahl. La 1818 răzeșii din Năruja, ocolul Vrancei, și-au împărțit pământurile „după cursul bătrânilor ce au fost ai noștri vechi moșneni din Vrancea, Toader Negrita și Burduja și Dragomir, strănepoții lui Cujbă”¹⁷. Acei bătrâni nu erau ipoteticii descendenți ai unui inventat strămoș eponim al neamului, cum vrea să arate H. H. Stahl, și ne uluiește spunând că „afirmațiile din acest act sunt însă cu totul surprinzătoare și neadevărate”¹⁸. Mai degrabă afirmațiile lui H. H. Stahl sunt „surprinzătoare” bazate pe o teorie cu fundament fals, marxizantă, aplicând principiul Patului lui Procust acolo unde documentele îi infirmă teoria. Nu este vorba aici de „povestea cu strămoșul Cujbă”, ci

¹² C. Cihodaru, *Câteva constatări în legătură cu proprietatea feudală și situația țărănimii din Moldova în a doua jumătate a sec. al XV-lea*, în „Studii și cercetări științifice. Istorie”, Iași, an. XII (1961), fasc. 1, p. 49.

¹³ Idem, *Alexandru cel Bun*, Iași, Editura Junimea, 1984, p. 88.

¹⁴ Mircea Ciubotaru, *O străveche așezare de pe valea Bârladului: Negrești (jud. Vaslui)*, I-II, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A. D. Xenopol» – Iași”, t. XX-XXI (1983-1984); idem, *Toponimia bazinului hidrografic Rebricea (jud. Iași-jud. Vaslui). Oiconimele. Perspectivă istorică*, I-II, loc. cit., t. XXVIII-XXIX (1991-1992); idem, *Comuna Ipatele, I, Studiu istoric. Toponimie*, Iași, Editura Apolonia, 2000; idem, *Comuna Vulturești, I, Studiu de istorie socială. Onomastică*, Iași, Casa Editorială Demiurg, 2003.

¹⁵ M. Costăchescu, *Documentele moldovenești înainte de Ștefan cel Mare*, I, Iași, 1931, p. 24.

¹⁶ Th. Codrescu, *Uricariul*, vol. VI, Iași, 1875, p. 285.

¹⁷ H. H. Stahl, *op. cit.*, vol. II, p. 169.

¹⁸ *Ibidem*.

despre un personaj autentic, un mare boier al veacului al XVII-lea, Ionașco Cujbă, mare vornic al Țării de Sus la 1632¹⁹, înainte de urcarea pe tron a lui Vasile vodă Lupu. Pe urmașii acestui mare dregător îi regăsim în răzeșii din secolele XVIII-XIX, trăitori în ținuturile Vaslui, Fălciu, Neamț sau Suceava, și, precum vedem, chiar în ocolul Vrancei, ținutul Putnei. Zonele Codrilor Tigheciului și Câmpulungului nu fac excepție de la regulă, și aici stăpânirea asupra pământului făcându-se numai prin întărire domnească iar documentele nu fac decât să dovedească acest fapt. Orice cercetare genealogică a neamurilor de răzeși constituie, categoric, încă un argument pentru desființarea teoriei obștii satești libere existentă, chipurile, după întemeierea statului.

Profesorul Mircea Ciubotaru, în studiile sale, dovedește descendența răzeșilor din veacurile XVIII-XIX, din satele de pe valea Rebricei și a Bârladului superior, ținutul Vasluiului, din marii boieri ai veacurilor XIV-XV, membri ai Sfătului Domnesc. Cum altfel erau Brudur și Oană portarul stăpâni a șase sate la obârșia Bârladului și alte câteva sate de pe Vaslui? Sau panul Negrea cu peste 20 de sate în Moldova, majoritatea aflându-se pe o distanță de 20 km pe cursul superior al Bârladului? Iar Duma Negru și Giurgiu Piatră care stăpâneau pe din două valea Rebricei, primul având nouă sate, cel de-al doilea șase sate? Și exemplele pot continua. Toți aceștia erau membri în Sfătul Domnesc, iar pe urmașii lor îi regăsim, sărăciți, până în secolul al XIX-lea. Acestea „sugerează o stăpânire familială de tip cnezial într-un cnezat de vale din veacul anterior”²⁰ întemeierii Moldovei, când „familiile lui Piatră și Duma Negru, probabil înrudite, controlează întreaga vale”²¹. Prin urmare, unde se afla obștea liberă și devălmașă după întemeierea statului? Nu poate fi vorba de așa ceva.

Există, așadar, în acest context, serioase îndoieli asupra înțelegerii „profundelor schimbări petrecute în lumea satului românesc în ultimul deceniu”. Ba dimpotrivă, vom înțelege cu totul eronat realitatea satului românesc numai în temeiul unor asemenea teorii sociologice, care au ignorat rezultatele cercetării istorice. Evident, fără opera lui H. H. Stahl înțelegerea realității sociale ar fi, fără îndoială, mai săracă, „dificilă și lacunară”. Dar ignorând rezultatele mai noi ale cercetării științifice ar fi de neiertat.

Lucian-Valeriu LEFTER

Giuseppe Cocchiara, *Istoria folcloristicii europene*. Europa în căutare de sine. Traducere din limba italiană de Michaela Șchiopu. Cu o prefață la noua ediție de Giuseppe Bonomo, București, Editura Saeculum I. O., 2004.

Admirator și continuator al remarcabilului folclorist sicilian Giuseppe Pitre, autorul volumului de față a continuat o vreme tradiția studiilor folclorice pe vechi formule romantice. Anii 1930-1932 când pleacă în Anglia, la solicitarea lui Pettazzoni,

¹⁹ N. Stoicescu, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova (sec. XIV-XVII)*, București, 1971, p. 392.

²⁰ Mircea Ciubotaru, *Vulturești...*, p. 95.

²¹ Idem, *Toponimia...*, II, p. 450.

vor însemna un moment de cotitură în orientarea sa științifică. Într-adevăr, Giuseppe Cocchiara are șansa de a audia cursurile ținute de B. K. Malinowski și de R. R. Marett la Universitățile din Londra și Oxford, receptând teoriile evoluționiste și comparatiste specifice antropologiei engleze. Funcționalismul preconizat de Malinowski și teoria preanimismului susținută de Marett îl determină pe tânărul savant italian de atunci să extindă granițele domeniului folclorului. „Etnologia modernă, afirma el în lucrarea *Limbaajul gestului* (1932), în strânsă legătură cu istoria, ne învață că între populațiile barbare și cele civilizate nu există abisuri ci punți de trecere: în aceste punți de trecere se află esența folclorului, care devine știință prin integrarea cu etnologia”. Această viziune largă va sta și la baza *Istoriei folcloristicii europene* (1952).

În *Premisa* lucrării, Giuseppe Cocchiara sublinia că își propune să realizeze o istorie *interioară, ideală*, în sensul conceput de Gianbattista Vico, „a unei întregi mișcări de studii care îndeamnă Europa spre o căutare de sine a profunzimilor sale” (p. 15). Firul conducător al *Istoriei* sale urmărește evoluția unei științe noi, din momentul când a luat naștere o *conștiință* a folclorului până la mijlocul secolului al XX-lea.

Volumul este structurat în șase părți și treizeci de capitole. Prima parte, intitulată *La izvoarele unui nou umanism: studiul popoarelor*, debutează cu evenimentul descoperirii Americii și al nașterii *mitului bunului sălbatic*. Omul naturii, „un efeb în soare” (p. 25), devine personaj în scrierile misionarilor și aventurierilor, fascinand intelectualitatea europeană. Marc Lescarbot, baronul Le Hontan, părintele Lejeune, Léry ori las Caras, deși condamnă păgânismul amerindienilor, impun conceptul: *natura ca antidot al răului*. Anglia conferă mitului mai mult romantism. *Oroonoko* (1688) de Aphra Behn și *General History of Virginia* (1624) de căpitanul Smith aduc în prim plan câte o frumoasă sălbatică (Yoriko, respectiv Pacahoantôs). În *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, sălbaticul generos și leal, Vineri, „semnifică reîntoarcerea la civilizație, atunci când aceasta e cucerită înăuntrul omului și nu în afara sinelui” (p. 28).

Capitolul *Mesajul Orientului* surprinde a doua zonă comparativă în evaluarea vieții populare europene.

Printr-o ironie a sorții, manualul vânătorilor de vrăjitoare *Malleus Maleficarum* (1487) a lui Sprenger și Institoris a devenit o sursă importantă pentru cercetarea tradițiilor folclorice. De la premergătorii iluminiștilor și de la iluminiștii propriu-ziși, animați de dorința de a ridica poporul, care, așa cum spunea Voltaire, nu avea acces la *rațiune*, au început să fie introduse în studiul istoriei, cel al moravurilor și obiceiurilor popoarelor.

Căutarea „originilor” între iluminism și preromantism este titlul celei de-a doua părți a cărții. Această perioadă reprezentată printre alții de Lafitau, Muratori, Vico, Rousseau, Percy, Bodmer și Herder, constituie anticamera marii emulații spirituale care va duce la o benefică apropiere de popor. „Și *le bon sauvage* a devenit acum *le bon peuple*” (p. 146).

Partea a treia a lucrării lui Giuseppe Cocchiara (*Folclorul ca instrument al politicii și al demnității naționale în romantism*) surprinde renașterea europeană în zorii veacului al XIX-lea, când fiecare națiune își descoperea propria individualitate. Două culegeri folclorice din spațiul germanic marchează începutul acestui proces de reînviere spirituală: *Das Knaben Wunderhorn* de Arnim și Brentano și *Kinder-und Hausmärchen* realizată de Frații Grimm.

Folclorul între filologie și istorie în timpul pozitivismului, partea a patra a *Istoriei folcloristicii europene*, tratează pătrunderea în abordarea temelor de literatură populară a filologiei comparate, dialectologiei și geografiei lingvistice. De la Max Müller la Pietré, pe urmele lui Benfey, alături de școala finlandeză sau de cea romanică, folclorul devine tot mai mult o știință cu legi proprii, cu arhive bine ordonate.

Partea a cincea este dedicată școlii antropologice engleze și influenței ei asupra studiilor despre tradițiile populare. Odată cu apariția în 1871, la Oxford, a cărții lui Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, se poate vorbi de o nouă orientare în abordarea relațiilor dintre documentele societăților primitive și cele ale ruralilor europeni. El introduce termenii de *supraviețuiri* și *renașteri* într-o viziune evoluționistă a culturii populare, ca un lanț genetic de fenomene. În Germania, influențat în parte de animismul teoretizat de Tylor, Mannhardt realizează monumentală sa operă *Wald-und Feldkulte*. Nucleul în jurul căruia își dezvoltă savantul german concepția sa animistă îl constituie existența unui *spirit al arborelui*.

Un capitol special este dedicat vastei opere a celui care va porni pe urmele *Regelui Pădurii*, realizând *The Golden Bough* (în 12 volume apărute între 1911 și 1915), supranumită „Biblia timpurilor moderne”. J. G. Frazer stabilește principiile care stau la baza magiei, legea similitudinii și legea contactului.

Alți reprezentanți ai școlii antropologice engleze, ca Andrew Lang, E. S. Hartland ori Alice B. Gomme s-au ocupat de mituri, legende și jocuri de copii. Ultimul clasic al acestei școli, R. R. Marett, considera că în mentalitatea primitivului au existat înainte de animism „anumite sentimente și idei despre forțe misterioase, ce nu sunt spirite, mai degrabă voințe și personalități nedefinite indicate cu numele generic de *mama, orenda*” etc. (p. 356).

Partea finală a volumului se ocupă de *Aspecte ale folclorului în ultimii cincizeci de ani*. Un loc important în acest compartiment este dedicat operei lui Van Gennep, corifeu al folcloristicii europene din această perioadă. Cocchiara analizează, de asemenea, *Les Contes de Perrault*, cea mai fascinantă carte a lui Saintyves, teoriile lui Benedetto Croce, Menendez Pidal, Meier și Sokolov.

Tradusă în limba română după mai bine de cincizeci de ani de la apariție, *Istoria folcloristicii europene* concepută de Giuseppe Cocchiara rămâne și azi o lectură incitantă, instructivă, deschizătoare de noi perspective asupra domeniului culturii populare.

Silvia CIUBOTARU

O viziune asupra mentalului rural

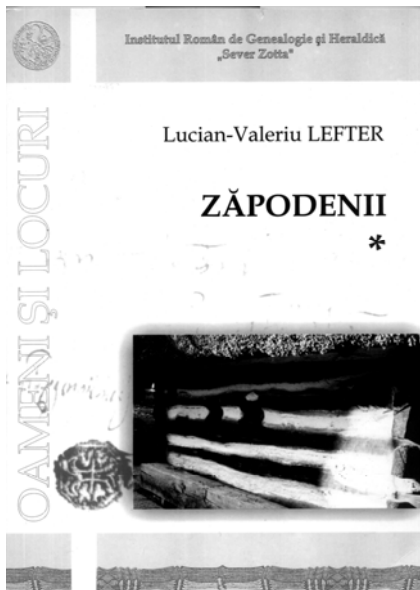
Lucian-Valeriu Lefter, *Zăpodenii*, vol. I.

Cu o prefață de Mircea Ciubotaru. Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta”, Iași, 2004, 292 p. + 16 planșe color.

Tânărul cercetător Lucian-Valeriu Lefter este în curs de a realiza o monografie exemplară a unei comune, apărând deja primul volum, intitulat *Zăpodenii*. Este vorba de prezentarea aproape exhaustivă a localităților care formau comuna până la 1968; urmează un al doilea – noi sugerăm și un al treilea volum – care vor împlini

ca întreg, ceea ce din punct de vedere valoric este deja realizat. Lucrarea impresionează mai întâi prin bogata sa documentare, în care predomină – spre meritul autorului – izvoarele inedite, catagrafii, hotarnice, hotărâri judecătorești, zapise, texte descifrate din încurcata grafie chirilică, devenită și mai dificilă prin uzitarea sa de către simpli răzeși. Este realizat astfel un tablou realist, complex și convingător, al evoluției istorice a localităților în deplinătatea lor, a diverselor instituții rurale și a vieții sociale în general. Încărcătura documentară scrisă – atât cât s-a putut afla în toate categoriile de arhive și în colecții particulare, inclusiv a autorului – este întregită de documentarea pe teren, de elementele de istorie vie. Domeniul etnofolcloric – esențial pentru monografia unei comune – va constitui desigur substanța unui volum viitor, în cel prezent fiind schițate doar câteva elemente – semnal care prefătează o prezentare detaliată. Ele sunt grupate în capitolul *Atitudini socio-mentale în secolul la XIX-lea*, dar pot fi regăsite și în alte pagini ale cărții.

Un prim aspect îl constituie delimitarea spațiului comun de locuit care – asemenea casei fiecărei familii – căpăta rangul de incintă sacră. Brazda ritualică era trasă de boi gemeni, avea și rol apotropaic, ferea de „boliștea de vite”. În alte zone ale țării erau înjugați boi negri, iar brazda trasă era considerată ca apărătoare de ciumă. Este interesantă apropierea făcută între întemeierea Romei, însoțită de jertfirea lui Remus de către Romulus și bătaia primită de copii la fixarea hotarelor, acum pentru a ține minte, la origine, Jertfirea. Cărbunii așezați sub pietrele de hotar le acordau „legitimătate”, după cum este consemnat în răspunsul la *Chestionarul Densușianu*. Remarcabil este faptul că, așa cum reiese tot din această lucrare (p. 133), într-o pricină de la 1786 se face o deosebire netă între pietrele „de rășniță” cu cărbuni sub ele, considerate ca adevărate, și celelalte care nu aveau acest corolar, de aici concluzia „nimic semn adevărat de hotar nu s-au găsit”. Relatările privind costumele populare, consemnând, între altele, minteanul și contășul la bărbați, fusta, rochia, polca, scurteica, cațaveica la femei, confirmă statutul răzășesc al locuitorilor. Referințele la țesăturile de casă din *Chestionar* sunt în modul cel mai fericit completate cu imagini de excepție, unicate multe dintre ele, care se pretează la bogate interpretări pe care le dorim concretizate într-un viitor volum. Până atunci, autorul ne familiarizează deja cu interpretările de ordin general, înrudite cu cele din literatura universală de specialitate. În atenția lui Lucian-Valeriu Lefter au intrat în primul rând practicile de ordin magic, din orizontul riturilor de fecunditate, scenariile acestora devenind cu timpul, prin procesul trecerii de la sacru la profan, prilejuri de amuzament. Între acestea intră mai întâi hora, care, la origine, era un rit astral, mișcarea circulară a dansatorilor ajutând mișcarea soarelui, a lunii și a stelelor de pe cer. La Zăpodeni apare în legătură cu hora un rit de fertilitate, care, în prima zi de Paști, aparținea numai femeilor, se reînvia un



timp din neolitic, atunci când divinitățile erau aproape exclusiv feminine. Vălăritul, obicei de primăvară, trecut la cele de iarnă datorită schimbărilor calendaristice, și-a păstrat în satele răzășești până târziu – în unele, până în zilele noastre – perioada inițială de performare și semnificațiile fertilizatoare.

Problema structurilor de familie, a „pomlenicului poporânilor”, a „poporului de morți” pe care îl are fiecare familie în cimitir – reprezintă preocupări mai vechi ale autorului și, credem, de perspectivă în cercetările sale viitoare. Autorul merge de la particular la general, reiterând apoi calea cunoașterii. De la cimitirul din Zăpodeni suntem „teleportați” în Evul Mediu timpuriu din Europa occidentală, revenind apoi în centrul și estul Europei, într-un spațiu de care aparținem și unde s-au păstrat datorită profunde seriozități în tot ceea ce este legat de moarte, datini și obiceiuri a căror sorginte neolitică este evidentă. Paralelismele dintre cercetările școlii românești de sociologie și cele din Occident, din Franța în primul rând, confirmă o viziune comună europeană asupra relației dintre cei morți și cei vii, în sensul continuității și unității. Practic, orice familie, orice „clan” cum se sugerează, este format din toți morții săi, din toți cei în viață și din toți cei ce se vor naște ca urmași, din neamul respectiv. Mulțimea exemplurilor, amănunțimea lor, prezentarea raporturilor socru-ginere, importanța memorării orale sau scrierea numelor, formează pagini de o mare densitate și putere de convingere. Ca o ciudățenie – „ciudățenie” însemnând ceea ce nu putem încă înțelege – am adăuga la cele de mai sus, practica mormonilor americani de a colecționa absolut toate numele din lume care au existat vreodată, pe care le înscriu într-un templu din Salt-Lake City – au ajuns la miliarde și miliarde – operațiune care, în concepția lor, este obligatorie pentru a avea loc mântuirea lumii. Folosind expresia lui Lucian-Valeriu Lefter, mormonii alcătuiesc un „popor” mondial... Interesantă ar fi și apropierea de polinezieni. Aceștia nu au deloc sentimentul istoriei, însă țin minte succesiunea a zeci de strămoși. Moartea, considerată în mod paradoxal de unii gânditori drept cel mai important moment al vieții, a constituit dintotdeauna cel mai profund motiv de meditații. Autorul citează, referitor la aceasta, mai mulți autori și mai multe lucrări, numărul lor este însă ineputabil, de la culegerile de mituri aparținând populațiilor aflate pe primele trepte ale dezvoltării până la Heidegger cu al său „Sein zum Tode”. Concret, frământările fără răspuns în fața neînțeleșului fenomen al morții, se transpuneau în grija cu care erau îndeplinite riturile. De fapt, cea mai îndepărtată în timp dovadă de spiritualitate bazată pe vestigii arheologice rămâne un rit de înmormântare, vopsirea oaselor cu ocru.

După o trecere în revistă a obiceiurilor de la Zăpodeni, Lucian-Valeriu Lefter exemplifică prin documente grija pentru propriul suflet sau grija celorlalți pentru sufletul unui răposat din neamul lor. Simplele liste de cheltuieli, „izvoade” care s-au păstrat, pot să ne transmită multe, dacă le citim cu atenție, dacă le interpretăm și avem puțină imaginație. Alături de autor, observăm respectarea cu strictețe a termenilor de pomenire, cuantumul foarte mare al cheltuielilor legate de riturile funerare în raport cu cele cotidiene, prezența la praznicele de pomenire a unor alimente sau ingrediente exotice ca măslinile, stafidele, orezul, piperul etc. Dar, mai presus de toate acestea, rolul principal în pomeni, ca încăercătură sacră, îl deținea apa, element primordial ca principiu al vieții în majoritatea mitologiilor. Pomenile de apă erau la baza săpării de fântâni anume pentru pomenire. Ca de obicei și aici apar neînțelegeri, edificator fiind un zapis prin care preotul satului confirmă îndeplinirea unei îndatoriri filiale privind săparea unei fântâni, combătând acuzații nedrepte. Largile excursuri în diverse

mitologii, demonstrează din nou universalitatea cultului apei – o posibilă memorizare în subconștient a lichidului amniotic? – adoptat *volens nolens* și de creștinism.

Concentrat asupra documentului scris, autorul consemnează totuși, direct sau indirect, și elemente de legendă. Numele satului Ciofeni ar veni de la o pasăre „ciof”, care-și avea cuibul într-o scorbură. La fel, de exemplu, la Vinderei, localnicii amintesc de un „vindereu” care, tot așa, își avea cuibul într-o scorbură. Și într-un caz, și în celălalt, este vorba de nume de persoane, la Vinderei existând și confirmarea documentară a existenței unui Vindereu, stăpân al satului. Despre îmbogățitul Ion V. Bucur se povestea că ar fi găsit o traistă cu bani, ascunsă de un hangiu asasin. O legendă asemănătoare este menționată de Constandin Sion despre boierul Angheluță, filantrop vasluian. Tot în orizontul legendar se înscrie și originea unei familii care a condus cel mai mult primăria comunei, întemeietorul fiind un mocan transhumant găsit în „răgoz” (de fapt aici se ierna cu oile). Alteori legenda se îmbină cu vechi practici juridice. Un meșter de biserici primește un loc de casă delimitat prin aruncarea unei barde spre cele patru puncte cardinale. Într-o altă variantă, privind construirea bisericii, se spune: „A azvârlit cu barda în răsărit Bălăuță Vasile diacon și a făcut altarul. A dat spre asfințit și a făcut ușa, în dreapta strana și în stânga a doua strană, vocea a doua” (p. 78). Înrudirea cu legenda mănăstirii Putna este evidentă.

Multe texte sunt edificatoare asupra profilului moral al celor din Zăpodeni. În primul rând, înverșunarea răzășească de a-și apăra pământurile, de a avea și mai mult pământ când este posibil. De aici îndelungatele procese, cu boierii, dar și între ei, toate mijloacele fiind permise pentru a obține câștig de cauză. Autorul evită idealizarea „eroilor” săi, dar tocmai de aceea ei se impun cititorului ca personaje bine conturate, ca anonimi în plenul istoriei celei mari, care nu s-ar fi putut însă săvârși fără modesta și permanenta lor contribuție.

Dan RAVARU

Ion Creangă. Revistă de limbă, literatură și artă populară,
ediție anastatică, Vaslui, 2004.

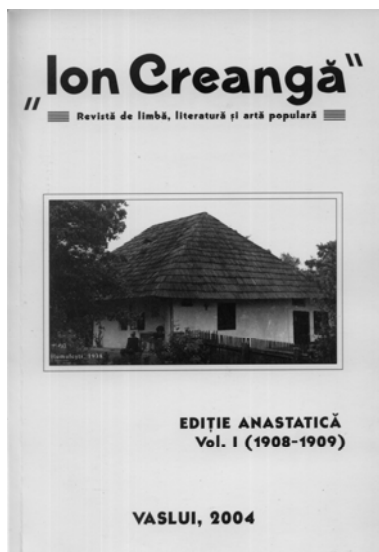
La sfârșitul anului 2004, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Vaslui a făcut posibilă apariția unei lucrări de o importanță deosebită pentru cunoașterea și valorizarea patrimoniului nostru etnocultural. Este vorba de „Revista de limbă, literatură și artă populară *Ion Creangă*”, ediție anastatică inițiată și coordonată de Rodica Pop, cu un studiu introductiv semnat de cunoscutul etnolog Ion H. Ciubotaru. Publicația – pe care Nicolae Iorga o considera «cea mai importantă colecție de folclor din toate țările locuite de români» – a apărut la începutul secolului al XX-lea, între 1908 și 1921, la Bârlad, sub conducerea lui Tudor Pamfile. Alături de acesta, un merit esențial la apariția fiecărui număr al revistei l-au avut Mihai Lupescu, directorul Orfelinatlui din Zorleni – Tutova, și Leon Mrejeriu, învățător în aceeași instituție înființată și susținută de Casa Regală.

Notorietatea pe care o avea revista *Ion Creangă* între publicațiile de folclor din țară se baza pe numele și experiența pe care o acumulaseră Mihai Lupescu și

Tudor Pamfile la revista *Șezătoarea*, condusă de Artur Gorovei. Mai mult, tânărul ofițer bărlădean, autor a peste 16 volume, colaborator la peste 20 de publicații, conducând două dintre ele, s-a numărat și printre fondatorii Academiei Bârlădene. Contribuția sa inestimabilă la cunoașterea culturii noastre tradiționale i-a asigurat în ochii posterității, alături de Simion Florea Marian, un loc de necontestat între pionierii etnografiei românești.

Spre deosebire de alte publicații de gen din epocă, revista *Ion Creangă* a fost orientată spre o problemă mai largă, cuprinzând mai multe domenii ale culturii populare. Materialele au fost ordonate tematic în rubrici care au devenit permanente. Sunt publicate cântece, balade, povestiri, proverbe, descântece, credințe, practici medicale populare, jocuri de copii, descrieri de unelte, studii și articole cu caracter teoretic, recenzii la cele mai importante apariții editoriale ale vremii etc.

Creațiile folclorice din paginile revistei *Ion Creangă* reprezintă un fond documentar foarte important, insuficient exploatat. În anul 2004, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Vaslui a reușit tipărirea numerelor din anii 1908 – 1909 în volumul I și a numerelor din 1910 în volumul II, urmând ca până în 2008, când se împlinesc 100 de ani de la apariția primului număr al revistei *Ion Creangă*, să se finalizeze apariția acestei ediții. Întrucât ediția princeps este o raritate bibliografică, redarea publicației în circuitul științific trebuie salutăată și apreciată.



Ana Maria CAȘCAVAL

ABREVIERI

- A.A.F.** – Anuarul Arhivei de Folclor, Cluj-Napoca
- A.F.A.R.** – Arhiva de Folclor a Academiei Române, Cluj-Napoca
- A.F.M.B.** – Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Iași
- A.M.E.M.** – Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, Iași
- A.M.E.T.** – Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, Cluj-Napoca
- A.M.M.** – Acta Moldaviae Meridionalis, Vaslui
- A.N.R.M.** – Arhiva Națională a Republicii Moldova
- A.S.I.** – Arhivele Statului Iași
- B.A.R.** – Biblioteca Academiei Române
- B.R.V.** – Bibliografia Românească Veche
- C.A.F.** – Caietele Arhivei de Folclor, Iași
- C.D.M.** – Catalogul documentelor moldovenesti din Arhiva istorică centrală a statului
- C.D.T.** – Catalogul documentelor turcești din Arhiva istorică centrală a statului
- D.I.R.** – Documente privind istoria României
- D.J.A.N.** – Direcția Județeană a Arhivelor Naționale
- D.J.A.N.I.** – Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Iași
- D.R.H.** – Documenta Romaniae Historica
- R.E.F.** – Revista de Etnografie și Folclor
- R.F.** – Revista de folclor
- R.M.** – Revista muzeelor
- R.M.M.** – Revista muzeelor și monumentelor
- S.C.E.** – Studii și comunicări de etnologie, Sibiu
- S.C.I.A.** – Studii și comunicări de istoria artei